



کتابخانه مجلس شورای ملی



کتاب ترافست الترافست

مؤلف قاضی ابوالولید المالکی
جلد (۱۳۰۸) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی



شماره ثبت کتاب
۳۲۹۱۱
۴۲۹۰

لا اسلامیه

۱۳۰۸

کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

بازرسی شد
۹ - ۳۷

هو

مرحله با اتم استاد و سند و کتاب
قدوه اعظم اکمراء والمنا لیسین الدین
عمر اسعد لور و لور و لور و لور و لور و لور
رحم علی سکه الله لعنه الفاف والبدین
علی واما اقل الطلاب محمد جعفر
الماردرار جمع عبدالمکرر والکرر

کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی


لا ملائیکه

۱۳۰۸




محمدا اتم استاد و سند و صاحب
عده اعظم الحکماء و المناظرین
عمر اسعد و نور و حسن و احمد و
رحم علی سکر الله نعم علی الفان و البیان
علی و اما اقل الطلاق و محمد و حسن
الامیر و ارجع علی و الله و الله





کتابخانه مجلس شورای ملی




کتاب ترافست الترافست

مؤلف: فاضل الموالید الماکلی

مجلد: (۳۰۸) از کتب (خطی) اهدائی

آقای سید محمد صادق طایفانی به کتابخانه مجلس شورای ملی



شماره ثبت کتاب

۳۲۹۰

کتابخانه مجلس شورای اسلامی	خطی اهدائی
۱۳۰۸	

لا اله الا الله

۱۳۰۸

بازرسی شد
در ۱۳۰۸
مجلس شورای اسلامی

بازرسی شد
در ۱۳۰۸
مجلس شورای اسلامی

مرحله با انعم استاد و سند در دست
مردود اعظم الحکماء و المناقبین
عمر بن الخطاب و ابو بکر و عمر و عثمان
و اهل البيت علیهم السلام
الاردرار علی بن عبد الله و الامیر



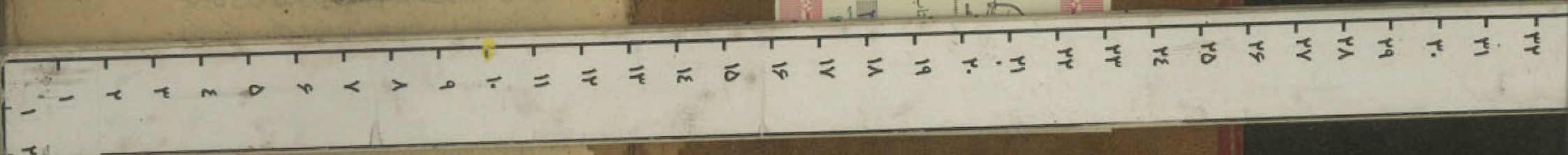
کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: تراثت التماث

مؤلف: قاضی ابوالبرکات الماکلی

جلد: (۱۳۰۸) از کتب (خطی) اهدائی

آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی



خطی اهدائی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

۱۳۰۸



بسم الله الرحمن الرحيم
 وبعد حمد الله الواجب والصلوة على جميع رسله وانبيائه فان العرض في هذا
 القول ان نبر محاسب الآفاق والمنتبه في كتاب التفات والتدبير
 والافتاح وقصور الكبرياء من مرتبة القين والبرهان **قال** ابو حامد حاكيا
 لادلة الفلاسفة في قدم العالم ولتقصير من ادلهم في هذا الفن على ما له موقع
 في النفس **قال** وهذا الفن من الادلة هو اربعة الدلائل الاول قولهم يستحيل
 صد وعادته من قديم مطلق لا ما اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً
 ثم صدر فانما يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح في وجود العالم ممكن عنه امكانا
 صرنا فاذا احدث لم يخل ان يحد مرجح او لا يحد فان لم يحد مرجح في العالم على
 الامكان العرض كما كان قبل ذلك وان يحد مرجح اسفل الكلام الى ذلك المرجح
 لم يرجح الا ان ولم يرجح قبل فاما ان يحد المرجح نهاية او ينهي الامر لا مرجح لم يزل
 مرجحاً قلت هذا القول هو قول في اعلى مراتب الجدول وليس هو مويلاً
 موصل البراهين لان مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدما
 البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال بال
 على الممكن الاكثري والممكن الاقل والذى على التساوي وليس ظهور الحاجة
 فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به انه يرجح من
 ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضاً منه
 ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المفعول وهو امكان
 القبول وليس هو الحاجة فيها الى المرجح على السواء وذلك ان الامكان الذي

المتن

في المفعول مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يملك حثاً في الامور العينية
 وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان اكثر الامور
 الطبيعية مبداً تغيرها منها ولذلك يظن في كثير منها ان الحرك هو المحرك وليس
 معروفاً بفسنه ان كل محرك فله محرك وان لم يكن هي من اسحق محرك ذاته فان هذا
 كله يحتاج الى بيان ولذلك يخص عنه القدماء في الامكان الذي في الفاعل فقد
 يظن في كثير منه انه لا يحتاج في حركه الى الفعل الى المرجح من الخارج لان انتقال
 الفاعل من ان لا يفضل الى ان يفعل قد عطف كثيراً منه انه ليس تغير يحتاج الى
 مثل انتقال المصدق من ان لا يعتقد من انتقال العلم من ان لا يعلم والتغير ايضاً
 الذي قال انه يحتاج الى تغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما
 في الكم ومنه ما هو في الزمان والقديم ايضاً يقال على ما هو قديم بذاته وقديم
 عند كثير من الشئ والتعريف منها ما هو عند قوم على القديم مثل جواز كون
 الارادة الحادثة على القديم عند الكراميه وجاز ان يكون الفاعل على المادة الاولى
 عند القدماء وهو قديمه وكذلك العقولات على العقل الذي بالقبول وهو
 قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء ودور بعض
 ذلك الفاعل ايضاً منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعته وليس الامر في
 كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنها واحداً اعني الحاجة الى المرجح وهل
 هذه العلة في الفاعل حادثة او يورث البرهان في الفاعل لا يشبه الفاعل بال
 ولا الذي لا ارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة غطية يحتاج كل واحد
 منها الى ان تعرف بالبحث عنها وعن ما قاله القدماء فيها واحد المسئلة الواحدة بدل

المقابل الكثير هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والخط
 في واحد من هذه المبادئ هو سبب الخط العظيم في اجزاء الفهم عن الموجود
قال ابراهيم الاغراض من وجهين احدهما ان في لم تذكر ان على من يقول
 ان العالم حدث بزيادة قد تبه افقت وجرة في الوقت الذي وجد
 وان يستمر عليه الى العاية التي استمر بها وان يبتدى الوجود من حيث
 بل وان الوجود قبل لم يكن مراداً فمحدث له لك وان وقت الدف
 حدث فيه مراداً لا راده القدية حدث فاللذات لهذا الاعتقاد ^{الحل} وهذا
 طلب هذا قول سفسطائي وذلك انه لم يمكنه ان يقول يجوز ان
 فعل المفعول عن فعل الفاعل وعرضه على الفعل اذ كان فاعلاً مختاراً قال
 هو ان تراخيه عن راده الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل ^{جاء}
 وما تراخيه عن فعل الفاعل لم يضر حاس ولك تراخي الفعل عن العزم ^{الفعل} على
 في الفاعل المريد فالتك بعينه وانما كان يجب ان يليقها باحد امرين اما
 فعل الفاعل ليس يجب في الفاعل غير ان يكون له مغير مراد ^و
 ان من التغيرات ما يكون من ذات المغير من غير حاجة الى غيره ^{بمعنى}
 وان من التغيرات ما يجوز ان على القديم من غير مغير وذلك ان الك
 يتك به المضموم ههنا هو شيان احدهما ان فعل الفاعل يلزمه
 التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني ان القديم لا يتغير ^{بمعنى}
 من ضرورة التغير وهذا كله غير البيان والذي لا يخص للاشعة
 منه هو انزال فاعل اول او انزال فعل له اول لانه لا يمكنهم ان يضعوا

ان حالة الفاعل من المفعول المحدث يكون في وقت الفعل هي عينها ^{للم}
 في وقت عدم الفعل فذلك فلا بد حاله متحدة ونسبة لم يكن وذلك ضرورة
 اتاني الفاعل او المفعول او كليهما واذ كان ذلك لك فذلك الحال المتحد
 اذا وجب ان لكل متحدة فاعلا لا بد ان يكون الفاعل لها اما فاعلاً او لا يكون
 ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون ملكياً بفعله بنفسه بل غيره واما ان يكون
 الفاعل لتلك الحال التي هو شرط فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي
 فرض صادر منه ولا يكون فعله لتلك الحال التي هو شرط في المفعول ^{فعل}
 المفعول وهذا لا بد كما ترى ضرورة الا ان يجوز تجاوز من الاحوال ^{الفاعل} الحادثة في
 بالاجتماع الى المحدث وهذا بعيد الاعلى من يجوز ان ههنا اشياء تحدث من
 بقاها وهو قول الاولين من القدماء ان يتركوا الفاعل وهو قول ^{ين}
 سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاخلال ان قولنا ارادة ابيه وارادة
 حادثة مقولة مشتركة لا سم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد ^{قوة}
 فيها امكان فعل احد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما ^{سواء} مراد من على السواء
 فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كلف الشوق وحصل المراد ^{هذا}
 الشوق والفعل هو متعلق بالمقابلين على السواء فاذا قيل ههنا امرين ^{المتقابلين}
 فيه اولى ارفع حد الارادة بقول طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذ قيل ^{الامر}
 اريد لم يقع الارادة بخصوص المراد واذ كانت لا اولها ^{تجدد} منها في
 من وقت حصول المراد ولا من الا ان نقول انه في ردى البرهان ^{حق} الى
 فاعل بقول لبست هي لا ارادية ولا طبيعية ولكن سماها ^{الترج} ارادة كما دلت

ان

لهم

البرهان الى اشياء هي متوسطة بر اشياء بطيها وادى الى انما سقابلة
وليت مقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه **فان** ابو حامد
مجاوب عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بل لا حالة لان الحادث موجب
وكما يستحيل حادث غير سبب وموجب يستحيل ان يوجده موجب قد غلبت
الاجابة واسبابه وان كانه حتى لم يبق شئ منها منظر البتة ثم تباخر عند الحق
بل وجود الموجب عند تحقق الموجب تمام شرطه ضروري وناظر محال
احتماله وجود الحادث الموجب بلا موجب فبطل وجود العالم كان المراد
ولا ارادة موجودة ونسبتهما الى المراد موجودة ولم يتجدد مراد ولا ارادة ولا
تجددت للارادة نسبة لم يكن قبل فان كل ذلك تغير فليكن تحديد المراد
وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتغير من حال عدم التجدد في
من الاشياء ولا في امر من الامور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب
من الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد بعينها كما كانت فتوجب
المراد ما هذا الاعيان الاحالة **قلت** وهذا ينافي غاية البيان الا عند من سبب
احد المقدمات التي وضعت قبل كفي ابو حامد اشقل من هذا البيان **والفصل**
وضعي يشوب شرب هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله **فان** ابو حامد
وليس استعماله هذا الجنس في الموجب والموجب الفرضي الذي لا يوافق بل وفي
العرفي والوضعي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينة في
لم يقو بان تحصل بعد لان جعل اللفظ على الحكم بالوضع والاصلاح فلم
تأخر المعلوم لان يعلق الطلاق بحج العذر او بدخول الدار فلا يقع في الحال

وذكر

ولكن يقع عند بحج العذر وعند دخول الدار فانه جعله على الاضافة الى شئ ينظر
فما لم يكن حاضرا في الوقت وهو العذر ودخول الدار ترتف حصول الموجب على
حضور ما ليس بمحصل للموجب لا وقد حصل تجدد امر وهو الدخول او
العذر حتى ان ولد مراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ فبطلت ط بمحصل ما ليس
لم يعقل مع انه الواضح بذاته المختار في تفضيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما
ولم نقله فكيف نقله في الاجابات الدائبة العقلية الضرورية واما في العادات
فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الامانع فان القصد
والعذر قد ارتفعت الواجب لم يبق تأخر المعقود اليه ولما صور ذلك في العزم
لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا وقع الكتابة مالم يتجدد
قصد هو ابتغيات في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القوية في حكم
قصدنا الى الفعل فلا يقو تأخر المعقود الامانع ولا يقو تقدم القصد
لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في العدة الا بطريق العزم وان كانت الارادة العدة
في حكم عزمنا فليكن ذلك كائنا في وقوع العزم عليه بل لابد من تحدية ابتغيات قصدك
عند الاجراء وهو قول بالغير ثم سوعر الاستكمال وان ذلك الابتغيات او القصد
او الارادة او ما شئت ان تسميه لم يرد لان ولم يحدث قبل واما ان يلتزم حادث
بلاسبب او يستلزم الى غير نهاية ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب
شرطه ولم يبق امر مشروط بغير ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يفي العزم
الى ولما لم لا يفسد شيئا لا ينقض شئ منها ثم اعقب الموجب بقية ووقع من
غير امر يتجدد وشرط تحقق وهذا **قلت** هذا المثال الوضعي من الطلاق

اوهم انه يتوكل برحمة الفلاسفه وهو يوهنا ان الاشهر لها ان تقول انه كما
 تاخر وقوع الطلاق من اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار وغير ذلك
 تاخر العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي يتعلق به وهو
 الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعات كالامر في العقليات
 ومن شبه هذا الوضعي القطع من اهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع
 حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يقع
 به فعل المطلق ولا نسبة للمعقول من المطلق وفي ذلك المضمون من الموضوع
 المصطلح عليه ثم قال ابو حامد مجابا عن الاشترية والحوار ان يت
 استحالة ارادة قدرته متعلقة باحداث شئ اشتهى كان تعرفه بضرورة
 العقل او بغيره وعلى الفتنكم في المنطق تعرفون اللفظ من هذين الطرفين بحد
 اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيت حد اوسط وهو الطريق الثاني فلا
 بد من الطمان وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشار لكم في معرفته
 مخالفتكم والفرقة المستقلة لحدوث العالم بارادة مدعية لا يحضرها بل
 لا يحجبها عدة ولا شبهة وانهم لا يكادون العقول عند ادراج المعرفة
 فلا بد من اقامة برهان على شرط المطلق يدل على استحالة ذلك اذ ليس
 في جميع ما ذكره الا الاستبعاد والعقل بمنزلة ارادتنا وهو فاسد
 فلا نسا هي الارادة القديمة المقصود للمادة واما الاستبعاد الجرد فلا
 من غير برهان قلت هذا القول هو من الاماويل الركيكة الانواع وقد
 ان حاصلة هو انه اذا ادعى مدعى ان وجوده فاعل جميع شرطه لا يمكن ان

عنه مفعوله فلا يخفى ان مدعى معرفة ذلك اما بيقين وامانه من المعارف الاكبر
 فان اعني ذلك بيقين وجب عليه ان ياتي به ولا يقين هنالك وان ادعى ان
 ذلك مدعى كاعتراف اولي وجب ان يعترف بجميع النسخ خصوص معهم وغيرهم وهذا
 ليس بجميع لانه ليس من شرط الحروف بنفسه ان يعرف بجميع النسخ لان ذلك ليس
 الا من كونه مشهورا كما انه ليس بل من فاما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه
 كالحجاب عن الاشترية فان قيل نحن بضرورة العقل نعم انه لا يتصور وجوب
 تمام شروطه من غير موجب ويجوز ذلك مكابرة لضرورة العقل قلنا وما
 يتكلم ويبيح خصوصكم اذ قالى لكم انما بالضرورة نعم احاله قول من يقول ان
 واحدة عالم جميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كنه ومن غير ان يكون العلم
 رايدا على الذات ومن غير ان تعدد العلم بتعدد المعلومات وهذا مذهبهم في حق الله
 تعالى وهو بالنسبة البناء والعلوم في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقين العلم
 القديم بالماضي وظلافة شكك استشرى واحالة هذا فقالوا ان الله تعالى يعلم
 نفسه فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فان قال قائل اتحاد
 العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ قد بين صانع العالم
 يعلم صنعه بالضرورة والقديم اذ لم يعلم الا نفسه ثم عن قولهم وعن قولهم
 ان الذين علموا كثيرا ولم يكن يعلم صنعه الله تعالى لا يتجاوز الزمان هذه المسائل
 حاصل هذا القول انهم لم يدعوا محذور خلاف ما اطروا من ضرورة امتناع قول
 المعقول عن فعله محانا وبغير قياس اذ ادهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان
 الذي اداهم الى حدوث العالم كالم يدعي الفلاسفة ضرورة المعرفة في تعدد العلم

والمعلوم الى اتحادها في حق البارئ سبحانه الا من قبل برهان نحو ادم الى
 في حق القديم ولكن من ذلك فادعى من الفلاسفة ان الصانع يعرف
 ولا بد من مضمونه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف لادانته القول اذ اقول
 من جنس مقابله الفاسد بالهاسد وذلك ان كل ما كان معروفا غافا فانا نعتينا واما
 في جميع الموجودات فلا يوجد برهان بناقضه وكل ما وجد برهان بناقضه فاما
 كان مضمونا به انه يقين لا انه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنقضه
 تعدد العلم والمعلوم في المشاهدة الغائب فيقطع انه لا برهان عند الفلاسفة
 على اتحادها في حق البارئ سبحانه واما ان كان القول بتعدد العلم المعلوم ^{بهم} فلنا
 ان يكون عند الفلاسفة برهان ولكن ان كان من المعروف بنقضه انه لا ياتى
 الفاعل عن فعله ويدعى دة الاشترية من قبل ^{نا}هم في ذلك برهانها وهي نعم
 على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا وامثاله اذا وقع فيه الاحتمال
 فاما يرجع الامر فيه الى اعتبارنا بالقطع الفائق الذي لم يتشأ على راي ولا هو
 اذا سبته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظنون في كتب
 المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال احدهما هو موزون وقال الا
 ليس موزون لم يرجع الحكم فيه الا الى القطعة السامعة التي يدرك الوزن ^{من} عن
 والى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يخل باذراكه عند ادراك من يدرك
 الامر فيها هو يقين عند المزا لا يخل به عند انكار من يدرك وهذه الاقوال كلها
 في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب لا يستحي كاتب هذا غش هذه الاقوال
 ان كان مقصده فيه اتصاف الخواص ولما كانت الالتزامات التي اتي بها في هذه المسئلة

مرانه وعرضه عن المسئلة فاس في شر هذا بل لا يتجاوز الزامات هذا
 فتقول لهم نعم نكر ون على خصوصكم اذ قال في ادم العالم حال لانه يودي الى اثبات
 دورات للعقل لانها لا نهاية لاعدادها ولا حصر لاحادها مع ان لها سادسا
 ونصف الى قوله فليكنكم القول بان ليس بشيء ولا يكون كما استنصه بعد وهذه
 ايها معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تجرون عن نقض دليلنا في
 ان العالم محدث وهو انه كان غير محدث كانت دوراته لا تسع ولا توتر لك
 فيخرج من قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستويا شرط الفصل انه لا ياتى
 بفعله وهذا القول عليه اثبات السك وتقرير وهو من احد اعراض
 السفسطائي وانت ما هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمع الاقوال التي
 قالها الفلاسفة واثبات ان العالم قديم في هذا الدليل ولا فائدة الى قالها
 الاشترية في مناقضه ذلك فاسمع ادلة الاشترية في ذلك واسمع الاقوال التي
 قالها الفلاسفة في مناقضه ادلة الاشترية بانقضه هذا الرجل ^{مد} قال ابو حنيفة
 فتقول لهم نكر ون على خصوصكم اذ قال في ادم العالم حال لانه يودي الى اثبات دور
 للعقل لانها لا نهاية لاعدادها ولا حصر لاحادها مع ان لها سادسا وبعوا وضفا
 فان ذلك الشمس يدور سنة فذلك دخل في مائة سنة تكون دورة دخلت
 عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف ذلك دورة الشمس فانه يدور
 في اثنا عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات دخل لا نهاية لاعداد دورات
 الشمس مع انه ثلث عشر لا نهاية لادوار ذلك الثوابت الذي يدور سنة
 وليس العشرة مرة واحدة كما انه لا نهاية لحركة الشمس الى الشمس في اليوم ^{الليلة}

نقض

مرة فلو قال قابل هذا ما علم انما هذه ضرورة فما اذا انفصلوا عن قولهم
لو قال قابل اعداد هذه الودعات شفع او ويرا شفع ووتر جميعا او لا شفع
ولا ويرا فان قلتم شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا ويرا فليعلم بطلان ضروري
وان قلتم شفع فالشفع بغير ويرا واحد فكيف اعوز فلا نهاية له وان قلتم ويرا
فالو تر بغير واحد شفعاً فكيف اعوز ذلك الواحد الذي يصير شفعاً فليعلم ان
ما ليس شفع ولا ويرا **قلت** حاصل هذا القول انه اذا وجرى حركات في
اودارين طرفين فان واحد من كل واحد من كل واحد منها من طرفين
واحد فان نسبة الجزيء من الطرفين هي نسبة الكل من الكل **مثال ذلك** انه اذا كا
دورة دخل في الدقة من الرمان التي تسمى سنة مئة عشر دواته السبع في تلك
الدقة فانه اذا وقعت حلة دوات الشئ الى حلة دوات دخل منذ وقعت في
زمان واحد بينه لزم ولا بد ان يكون سنة جمع اودا والحركة من جميع اودا
الحركة الاخرى هي نسبة الجزيء من الجزيء **واما** اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة
لكن كل واحد منهما بالقوى اى لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هالك نسبة بين
الاجزاء لكون كل واحد منهما ما انفصل بغير لزم ان ينسج نسبة الكل الى الكل نسبة الجزيء
الى الجزيء كما وضع القوم في ليعلم لانه لا نسبة دقة من عظمى او قدرين كل واحد
منهما يفيض لانه لا نهاية له فاذا القديما لما كانا بغير ضوابط متلا حلة حركتهما
لا يثبت لها ولا نهاية لها ولكل حركتهما دخل لم يكن بينهما حصة اعداد فيلزم من ذلك
ان يكون الجبلتان متناهيتين كما اورد في الطرفين من الجبل **وهذا** ليس بنقصه فخذ القوم
وهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل انه يلزم في

واحد

الذي يكون

ان يكون نسبة احد بهما الى الاخرى سنة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا
كانت الجبلتان متناهيتين واما اذا لم يكن هالك معانة فلا كثر هالك لا
ملكه **واذا** وضع ان هالك نسبة هي نسبة الكثرة الى العلة لزم ان يندم عميق
تح اخر وهو ان يكون ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وهذا انما هو في اذ احد
سنان عن متناهيتين ما الفصل لا يترجى وجود النسبة بينهما واما احد بالقوى فليس
هالك نسبة فخذ هو الجواب في هذه المسئلة اما ما حارب به ابو حامد عن
العلامسة وهذا على جميع الشكوك الواردة لعم في هذا الباب واعرها
كلها هي ماجرى به عاداتهم ان يقولوا الله ان كانت الحركات الواقعة في الزمان
الماضي حركات لا نهاية لها فليس بعد منها حركة في الزمان الحاضر المتناهي الى الا
وقد انقضت فبها حركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعتز فيه عند العلامة
ان وضعت الحركة المقدسة شرطاً في وجود المتأخرة **وكذلك** انه متى لزم ان توجد
واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لانهاية ها وليس يجوز احد من الحركات
وجود اسباب لانهاية لها كما يجوز الدهرية لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير
وغيره من غير محرك لكن القوم لما ادا هم البرهان الى ان همتا ابتدا على الدنيا
ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان قلنا بحركته ان يكون غير متناهي عن وجوده لزم ان
لا يكون لقلته مبدأ كالحال في وجوده ولا كان قلته ممكن الاضطرار في ان يندم
او لا يندم ان يكون افعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال
وجوده واذا كان ذلك لك لزم ضرورة الا يكون واحد من افعاله الاول في شرط
في وجوده الثاني لان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض

هو بالعرض ^{نفا} فوجوده ما لا يثبت له بالعرض لا بالذات بل لزم ان يكون هذا
 النوع مالا نهائيا ^{احتمال} لا نهائيا مابعد لوجوده مبدأ اول اذ ليس ذلك في امثال
 التابعة او المتصلة وفي الاشياء التي يظن بها ان المقدم سبب للتأخر مثل
 الانسان الذي هو لدا انسان مثله وذلك ان الحديث للانسان المتأخر ليدنا
 اخرا يجب ان يتوقف على ما قبل اذ لا يكون له وجوده ولا لا احد انما انسانا
 عن الانسان فيكون كون الانسان عن انسان اخر الى مالا نهائيا له كونا بالعرض
 والبعدي بالذات **وكذلك** ان الفاعل الذي لا اول لوجوده كالا اول
 التي يفعلها بلا آلة لك لا اول لا لا التي يفعل بها افعالها التي لا اول لها
 من افعالها التي من شأنها ان يكون بالآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انبأنا
 ونفوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة
 بين فانه قد صحح رديهم الاول وهو اسطقس ان لو كانت الحركة حركة لا كانت
 وجعلت الحركة وان لو كانت الاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا
 التي مالا نهائيا له ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه
 انه قد انقضى ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما
 فقد ابتداء وعام سببى فلا ينقضى وذلك ايضا من كون المبدأ والنهاية
 من المضاف ولذلك يلزم من قال الله لا نهائيا له ذلك ان تلك العلة في المستقبل
 لا يقع لها مبدأ لان ماله مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ **وكذلك**
 الامر في غير الاول والاخر ^{عقل} ماله اول فله اخر ومالا اول له فلا اخر
 ومالا اخر له فلا انقضاء لجزائه بالحققة ولا منبسطا من اجرائه بالحققة

ومالا مبدأ لجزء من اجزائه فلا انقضاء له ولذلك اداسال المتكلمون ^{العلامة}
 هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الماضية كان جوابهم انما لا ينقضي لان
 من وضعهم انه لا اول لها فلا انقضاء لها فانعام المتكلمين ان العلامة ^{تسبون}
 انقضاءها ليس بصحيح لانه لا ينقضي عندهم الا ما سبق فقد سبق لك انه ليس
 في الادلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كقائه في ان يبلغ مرتبة اليقين
 وانفالس على مراتب البرهان ولا ادله التي ادخلها وحكاها عن الفلاسفة
 وهذا الكتاب لاحقة مراتب البرهان وهو الذي قد بناه في هذا الكتاب
 وافضل ما جاوب به من سال عما دخل في افعاله في الزمان الماضي ان يقال دخل
 من افعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما لا مبدأ له **واما** ما جاوب به ارباب
 عن العلامة وكسر ليس كون الحركات السواءية بعضها اسرع من بعض والاولى
 فمما انقضت **قال** ابو جاهد فان قيل لم يحل العطف في قولكم انها جارية من اجاد
 فان هذه الدورات معدومة فالحال الماضي ^{تفقد} انقرض واما السبق فلم يرجع بعد
 والحلة اسارع الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم قال هو في مناقضة
 هذا فلما العدم ينقسم الى الشفع والوتر وسيجب ان يخرج عنه سواء كان العدم موجبا
 ما في او فانيا **فان** فرضنا عددا من الاعدلة لو فرضنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه
 شفعا او وترا فترا قد ناهما موجبة او معدومة فانه ان اعتد متبعين ^{الوجود}
 لم نستخدم هذه القضية ولا تبرزت هذا معنى قوله وهذا القول انما يصدق فيما
 له مبدأ ونعابة خارج النفس او في النفس على حكم العقل عليه بالشفع والوتر ^{فما}
 عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة اي لمبدأ او لا نهائيا فليس

عليه الله شفع ولا الله وتر ولا انداسه او لا الله اعتقاد ولا دونه في الزمان
 الماضي ولا في المستقبل لان ما في القوة في حكم المعلوم وهو الذي اراد القلا
 يقول ان المحدثات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة
 ان كل ما يقف كونه حمله محدودة وانت مبدا ونهاية فاما ان يقف بذلك
 من حيث له مبدا ونهاية خارج النفس فاما ان يقف بذلك من حيث هو
 النفس خارج النفس فاما ما كان منه كلاً بالفضل ومحدوده ان الماضي في
 النفس وخارج النفس فهو موزع اما في الماضي واما في المستقبل فاما ما كان منها حمله في
 محدوده خارج النفس فاما لا يكون محدوده الا من حيث هو في النفس لا
 النفس لا يتصور ما هو غير متناه في وجوده فيقف انهم من هذه الجهة بانها
 نوع او فرد واما من حيث هو خارج النفس فليس يقف الا كونه فردا ولا
 فردا ولك ما كان منها في الماضي ووضعه الله بالفضل خارج النفس ليس له مبدا
 فليس يقف الا كونه فردا ولا فردا الا ان يوضع بالفضل اعم كونه ذات مبدا
 ونهاية وكل ما كان من الحركات ليس له كل ولا حمله اعم ذات مبدا ونهاية
 الا من حيث هو في النفس كالحال في الزمان والحركة والذات فواجب وطبا
 ان لا يكون وفجاء لا فردا الا ان كانت من حيث هو في النفس والسبب في هذا
 العاطف ان الشيء اذا كان في النفس بتلك الصفة والملم يكن شئ ما وقع في الما
 يتصور في النفس لا متناهي اطراف كل ما وقع في الماضي ان هذا اطرافه خارج
 والمكان ما وقع من ذلك في المستقبل معين على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور
 جزاء بعد حيز من الما طرن ولا شئ به انه يمكن ان يكون ودرجات الفلك في المستقبل

كلها

صفه او غير انه يوجد خارج النفس م

لا يمكن

لا نهاية لها وهذا كله حكم خيال ابرهاني ولذلك كان اضبط لاصوله وحفظ
 لوضعه من وضع ان العالم مبدا ان يوضع الله كنهانية له كاضل كثير من المتكلمين
واما قول ابن حامد بعد هذا لا انا نقول لهم انه لا يستحيل على اصكم من
 حاضرة في اجاد متغاير بالوصف ولا نهاية لها وهو يعنى الامميين المتفان
 لا بد ان بالمرت فهي موجودات لا توصف بالشيء والوزن فيم تنكروا على
 من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كاد يعنى بطلان تعلق الارادة القادة
 بالذات ضرورة وهذا الذي في القوس هو الذي اختاره ابن سينا
 واعلمه من ذهب ارسطو فليس **قال** قول في غاية الركائز وحاصله انه لا ينبغي
 ان يتصور ان قولنا انما هو ضروري عندكم انه ضروري اذ قد تصنعون
 اشتباه ممكنه يدعى تصوركم ان امتناع ما معلوم بضرورة العقل اى كما تصنعون
 اشتباه ممكنه وخصمكم برون انما منقذه كذلك تصنعون انتم اشتباه ضرورة
 وخصمكم يدعى انما ليست بضرورة وتعدكون في هذا كله ان تاتوا بفصل
 هو الذي يوزن قد تبين عدم المنطق ان مثل هذه هي معان خطبيه ضعيفة
 منطقتانية **والجواب** في هذا ان يقال ان الذي يدعى انه معلوم بالضرورة
 هو في نفسه كذلك والذي قد يكون انتم ان بطلان معروف ليس كما تدعون
 وهذا لا يستحيل الى الفصل فيه الا بالذوق كالمواضع في قول ما الله عز وجل
 وادى اخرا الله غير سائر ومن كان البيان في ذلك ذوق القطر السليم الفقيه
والجواب يعنى من غير حصول كنهية بالعدالة غير معروف من مذهب القوم لا
 سبب الكثرة والعددية هي المادة عندكم وسبب الاتفاق في الكثرة العديدة

ع

المراد

الصورة ولما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة يترتبة لجمال
وقوله انه لا يقدر شخص بوصف من لا وصف الا بالعرض اذ قد كان يوجد شاكا
 له في ذلك الوصف غيره وانما يفرق الشخص من الشخص من قبل المادة واصحابها
 ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفضل اصل معرفته من مذهب القوم سواء كانت
 اصحابا او غير اصحاب ولا يعرف احد فرق بين ما له وضع وما ليس وضع في هذا المعنى
 الا ابن سينا فقط **والا** سائر الناس فلا يعلم احدا منهم مال هذا القول ولا بال
 اصلا من اصولهم فهذا خرافة لان القوم يكررون وجوه متلا نهاية له بال
 سواء كان جسما او غير جسم لا يلبس عنه ان يكون متلا نهاية اكثر من متلا نهاية
 ابن سينا انما قصده انتفاع الجوهري بها اعتادوا سماعه من امر النفس كنهه
 قول قليل الاقناع فانه لو وجدت اشياء بالفضل لا نهاية لها لكان الخلق مثل
 امرى اذا قسم متلا نهاية له على حين **شاك** ذلك انه لو وجد خطا وودعه
 نهاية له بالفضل من طريقه ثم يقسم كان كل واحد من قسمه لا نهاية له بالفضل
 وكل لا نهاية له بالفضل وكان يكون لكل وللأ لا نهاية لكل واحد منهما بالفضل
 مستحيل **وبذلك** كذا انما يلزم اذا وضع متلا نهاية له بالفضل لا بالعرض **وكذا** ان
 فان قيل فالصحيح ان لا يكون وهو ان النفس قد يتعدى وهو واحدة وانما تقسم في
 اولها ان فاذا تفرقتا ماتت الى اصحابها ماتت **فكذلك** هذا الحق واشتد واعرف
 ان يعتقد هذا الفاعل وفي الفصل فاما يقول نفس زيد عين نفس عمر وغيره
 فان كانت عينه فهو باطل بالعرض وقد كان كل واحد يتعدى بنفسه ويعلم انه نفس
 عين ولو كان هو عينه لساوا في العلم **فكذلك** هو صفات ذاته للنفس داخل في

نفس

فكذلك

في كل اضافة فان قلتم ان الله عين وانما انقسم بالتعاني بالابان قلنا وانقسام الى
 الذي ليس له علم في الجسم بكيفية متعارضة وفي العقل فكيف يصح الواحد
 بل القام بعينه وعينه واحد بل هذا يستلزم ان لا يكون له كذا الحجة بقسم بالبدن
 في الاضافات فهو يعود الى الحجة فاما ما لا يكون له فكيف تقسم والعقد من هذا كله
 ان سائر انفس لم يجزوا خصوصهم عن مقتضى في تعلق الارادة القوية بالاحدا
 الا ان يرى النفس وفيه في استيعاب ذلك وانهم لا ينفصلون عن غيرهم في العلم
 وهذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه **قلت** اما ان يقول
 غير عمر بالعدد وهو عمر واحد بالصورة وهو النفس فلو كانت نفس زيد
 غير نفس عمر بالعدد مثل ما هو زيد غير عمر بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمر
 نفس بالعدد واحدة بالصورة كان يكون للنفس نفس فاذا مضى ان يكون نفس
 وعمر واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما هي الكثرة العددية اعني البنية
 من قبل المواد فان كانت النفس ليست تملك اذا اهلك البدن او كان فيها
 سبي هذه البنية واحدة انما زلت الابان ان يكون واحدة بالعدد وهذا العلم
 لا يسبب الى افتراء في هذا الموضوع والقول الذي استعمل في ابطال مذهب اهل
 هو مستطاف **وقد** ان حاصله هو ان نفس عمر اما ان يكون هو نفس زيد
 ان يكون غيره فكيف البتة هو نفس عمر فهو غيرهما فان الغير اسم مشترك
 ذلك هو هو فقال على عدة ما يقال عليه الغير نفس زيد وعمر هو واحدة من
 جهة كثره من جهة كانه ذلك واحدة من جهة الصورة كثره من جهة الحاصل لها
والا قوله انه لا تصور انقسام الا في الكثرة وقول كاذب الخ والى ان هذا

عمر

صادق فيما ينقسم بالذات وليس صادقا فيما ينقسم بالعرض اعني ما ينقسم من قبل كونه
 في ينقسم بالذات فالنقسم بالذات هو الجسيم مثلا والنقسم بالعرض هو مثل
 انقسام الناصر الذي في الاجسام ما ينقسم الاجسام وكذلك الصور والنفس هي
 منقسمه بالعرض اى ما ينقسم محلها والنفس شبه شئ بالصور كما ان الضوء ينقسم
 ما ينقسم الاجسام الضمنية ثم تجد عند اتحاد الاجسام لكلا في الانقسام مع الذات
 فاشياءه مثل هذه الاماويل النفسانية قبح فانه ينظر اليه الله عز وجل لا يذهب عليه
 ذلك **واعلم** ان اربابك من اهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصد
 الاطهار المحض وليس الرجل معذور بحجب وقته ومكانه فان هذا الرجل انما
 في كونه ويكون هذه الاماويل ليست عليه نوعا من انواع العقول قال في القصور
 من هذا كله ان يبين انهم لم يخرجوا حضورهم من معتقداتهم وتقبلوا الاشارة
 القديمة بالاصناف الاماويل الضمنية فانهم لا ينفصلون عن من مدرك النفس
 عليهم في هذه الامور على خلاف معتقداتهم وهذا لا يخرج منه **قلت** اما من
 فيها هو من وقت نفسه ان حاله ماله خلاف تلك الحالة فليس يوجد قول
 بعده لان كل قول انما يبين ما هو معروف في الاقدار منها المحض اذا
 ادعى الحضم في كل قول خلاف ما يفهمه فخاصة لم يكن الحضم سبيل الى المناظرة
 لكن من هذه صفة تخرج عن الاشياء وهو كلام الذي يجتاد به
 واما من ادعى في المروءة بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة فعلت
 عليه ففعله دواء وهو من تلك الشبهة واما من لم يعرف بالمروءة بنفسه لانه
 ما قص العطرة فمذا لا سبيل الى انهاء شئنا لاسيما لنا يبدانهم فانه من كل

الاعلى

الاعلى ان يعرف بكونه الاوان او وجودها **قلت** ابو حامد محتاج الى
 تان قبل هذا سيقبل عليكم وان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادر على الخلق
 بقدر ستة او ستمائة ولا نهاية لعزته وكان صبرا ولم يخلق ثم خلق ومدة الترتيب
 او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارئ شاهدا وان قلتم غير متناهية
 فقد انقضت مدة بها امكانات لا نهاية لاعدادها ملكت المدة والزمان مخلوقا
 عندنا وبينهم حصة للخراب من هذا في الانفصال عن دليهم الثاني قلت
 امكن من يقول بحدوث العالم بقبل حدوث الزمان معه فذلك كان قوله
 ان مدة الترتيب لا يقع ان يكون متناهية او غير متناهية قول غير صحيح فان كلا
 اربابا لا ينفصلون لا ينفصلون لانهم فان الحضم لا يعلم ان الترتيب مدة واما الذي
 يلزمهم ان يقال لهم حدوث الزمان هل كان يمكن ان يكون طرفه الذي
 مبداء احد من لان الذي نحن فيه او ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن
 فقد جعلوا مقدار احد ودلا بغير الصانع الكثر منه وهذا شنيع ومجمل عند
 وان قالوا يمكن ان يكون طرفه ابد من لان من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن
 في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه ابد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من
 ذلك قيل فخصنا امكان حدوث مقدار من الزمان لا نهاية لها ولينبكم
 ان يكون انقضاءها على قوتكم في الدورات شرط في حدوث المعدل والذات
 الموجود منها وان قلتم ان لا نهاية له لا ينفصلون فان الذي يتم حضوركم والذات
 الزمكم وانما كان مقدار الارض لا فائدة فالتسليم ان يسموا ان تلك الامكانات
 الغير المتناهية هي المقادير لم يخرج الى الفصل وامكان الدورات التي لا نهاية لها

الله

قد خرجت الى الفضل فيل امكانات الاشياء هي الامور الثلاثة للاشياء سواء كانت
 متعديتها على الاشياء او مع الاشياء على ما يعرف لك ثم هي ضرورية بتعدد الاشياء
 فان كان مستحيل بعد وجود الدوزخ لما مضى وجود دوزخات لا نهاية لها مستحيل وجود
 امكانات دوزخات لا نهاية لها الا ان نقول ان الزمان محدود محدود المقدار
 اعني زمان العالم فليس يكن وجود زمان اكبر منه ولا اصغر كما يقولون ثم فيقول
 العالم ولذلك امثال هذه الاقوال وليست برهانية ولكن الاقفال لم يضع العالم
 محدثا ان يضع الزمان محدودا المقدار ولا يضع الامكان مقيدا ما على الممكن ان
 يضع العظم لك متناهيا لكن العظم لكل والزمان ليس له كل **قوله** ارجو
 حاكيا من الفلاسفة لما اكثر واخصوهم ان يكون من المعارف الاولى ان
 فضل القديم عن القديم نوع من الاستدلال لهم على هذه القضية فان قيل في
 نفسك ون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه اخر الى قوله
 ولا فلا يصح تميز الشيء عن مثله بحال حاصل ما على هو في العلاقة
 في هذا الفصل والاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اول انه
 ليس يمكن ان يكون هناك ارادة وهذا العناد انما تأتي لهم بانهم تعلقوا
 خصوصهم ان المقادير كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كانت
 متماثلة في الزمان مثل التقديم والتأخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتقدمة
 مثل الياض والسودا ولكل العدم والوجود هو عندهم متماثلان بالاضافة
 الى الارادة الاولى فلما سلمنا هذه المقدمة من خصوصهم وان كان لا يمكن
 بها ما الى لهم ان من شأن الارادة اربع احد اثنين على الثاني ان يخص
 بحد

كان

يوجد في احد اثنين ولا يوجد في الثاني والا فمع احد اثنين عنهما لا يقال
 وكان الفلاسفة سلموا لم وهذا القول انه لو وجد لا بد ان ارادة لا يكون
 تعدد حادث عن قديم **قوله** غير المستحسن من الجواب طوا الى ان قالوا ان الارادة
 القديمة صفة مرشاهما ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هناك محض
 مرج فعل احد اثنين على صاحبه كما ان لطاقة صفة مرشاهما ان تميز الشيء
 صفة من شأنه ان يحيط بالعلم فقال لهم خصوهم من الفلاسفة هذا
 الحق لا يصح وقوعه لان المتماثلين عند المراد على السواء لا يتعلق فلهما احدهما
 دون الثاني **قوله** ما هي متماثلتان اعني من جهة ما في احد هما صفة ليست
 في الثاني ولما اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هناك محض اصلا
 كانت الارادة متعلقة بهما على السواء واذا كانا متعلقين بهما على السواء
 سبب العقل فليس تعلق العقل باحد من الطرفين متعلقه بالثاني فاما ان
 يتعلق بالعقلين المتماثلين معا واما ان لا يتعلق ولا يراعى منها وكلا الامر
 مستحيل في القول الاول كما خصوهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة
 الى الفاعل الاول والزم من ان يكون هناك محض اقدم منه وذلك محال فلما
 جابروهم بان الارادة صفة من شأنها تميز النفس عن مثله عما هو متعلق عاين
 بان هذا غير معقول ولا معقول من معنى الارادة فكما خصوهم ما كرههم في الاول
 الذي كرهوا سلموا هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام
 من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل نفس غطاني **قوله** ارجو
 بحد

يوجد

لا يثبت من ضرورة ان يظلم ان يكون وعرف احد منهما يتكلم بالارادة متعلقة
 فائدة نفا في المقابلة في العلم وعلم الله ثم يفارق علمنا في امور قد رآها فلم
 سعد في الفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج عنها
 ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل الا بالاعتقلا في صفات من هذا
 عمل وهي وانما بل العقل فقد ساق العقلا الى الصديق بذلك فيم تترك
 على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله من شأنها غير الشيء
 مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلمن يسم آخر فلا مشاخذ في الاسماء وانما
 اطلقنا هاهنا باسم الشرح والافعال اذ اذ موضوع في اللغة لتعين ما فيه
 غرض والارض في حق الله ثم وانما العلم المفرد في اللفظ على انه في صفات
 ان ذلك غير مقصور فانا نفرض عشرين متساويين بين يدي المشتق اليها
 العاشر من ثمانية جميعا فانه واحد فيما لا حجة بصفة شأنها تحصيل الشيء
 من مثله وكل ما ذكره هو من الخصصا والخصا والعرب او ليس الاخذ فاما بعد
 على فرض اشتغاله ويقتضي ان كان الاخر فانه من الامر اما ان تقولوا انه لا يمتنع
 التساوي بالاضافة الى اعراضه فهي حجة وفرض ممكن وانما ان تقولوا ان
 التساوي في اعراض هو الرجل المشتق اذ لا يخلط اليها فلا باخذ احدها
 بجزء الارادة والاختصار المتك من العرض وهو ان يمتنع حال يعلم بطلان ضرورة
 فاذا لا بد لكل ناظر شاهد او غايبا في تحقيق العقل الاختباري من اثبات
 شأنها تحصيل الشيء مثله **قلت** حاصل هذه المعاندة مختصر في وجهين
 انه سلم ان الارادة التي في الشاهد التي سئل عليها ان تميز الشيء عن مثله بما

فصل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنها في القائل الاول
 وما سئل من انه ليس يمكن وجود صفة بهذه لطال فهو مثل ما بين انه ليس هذا
 من مجرد اهل الاراد في العالم لا خارج به وعلى هذا فيكون الارادة الموضوع بها
 القائل سبحانه والافسان مقولة ما يتبرك الاسم كالحال في اسم العلم وغيره
 من الصفات التي وجودها في الالف غير وجودها في الحدث وانما تتغير بالار
 بالشرح وقذا ان اضي مراتب هذا العناد انه جدي لان البرهان الذي ادعى الى
 اثبات صفة بهذه الحالة اعني ان يخصص المثل بالاياد عن مثله انما هو وضع المثل
 مقابلة وليست ثمانية بل هي مقابلة اذ جمع المقابلات كلها ارجعة الى الوجود
 والعدم وهي غاية التقابل الذي هو يقتضي التماثل فوضعهم ان الاشياء التي
 سئل بها الارادة ثمانية وضع كاديب وسببا في القول فيه بعد فاراد الى انما
 انها قائمة بالاضافة الى المبدأ الاول اذ كان متقدما على الاعراض ولا غير
 هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله فلما اما الاعراض التي حصولها ما يمكن ذات
 المبدأ مثل اعراضها التي من قبلها سئل اذ ثمانية الاشياء هي تحصيلها الله سبحانه
 لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود نقصان في ذات
 المبدأ وانما الاعراض التي هي ذات الارادة لان المبدأ يحصل منه المبدأ في
 له بل انما تحصل ذلك المبدأ فقط كاعراض الشيء من عدم الى الوجود فانه لا يمكن
 ان الوجود افضل له من عدم اعني الشيء الخارج وهذه هي حال الارادة الاولى
 مع الموجودات فانها انما يختار لها المبدأ امثل المتقابلين وذلك بالذات او
 فكل واحد من المعاندة التي تضمنها هذا القول **وات** المعاندة الثانية فانه

يسلم انشاء هذه الصفة من الإرادة التي في الشاهد ورام ان ثبت انه يوجد لنا
 في الاشياء المعاكلة ارادة تميز الشيء عن مثله وضرب لذلك مثلا مثل ان نعرض
 بين يدي رجل مرتين متماثلتين مرجح الوجوه وعدله انه لا يمكن ان باحداها مقصدا
 انه ليس مقصودا في واحد منهما مرجح فانه لا بد ان تميز احدهما بالاحد وهذا
 فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مرجح الحاجة الى اكل التمر او اكله احدى
 في هذا الحال ليس وتبين التميز عن مثله وانما هو اقامة التميز بدل مثله فان مما
 يلزم مراده وتم له عرضة فارادته انما تعلقت بصاحب واحد هما عند التمر المطلي
 لا باحدا احدهما وتبين ومن ترك الاخرى اعني اذا فرضت الاراض فيها متساوية
 فانه لا يفرق احد احد عما على الثانية وانما يفرق احد واحدة منهما انما انفق وير
 على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تميز احدهما عن الثاني هو مرجح احدهما
 على الثاني ولا يمكن ان يبرج احد السيلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجهها
 من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخص من افعالهما الثاني خاصة
 فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من افعالها مقصور وتوقع الارادة ابعدها
 دون الثاني كان الغرض الموجهة فيها فاذا لم تتعلق الارادة بالمقابلين من جهة
 ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكر من الوجه الاول في الاعتراض **ثم فكر** ان
 الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد السيلين عن صاحبه
 فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو ما نقول انتم في هذا هيكم ما استغنيت
 عن تخصيص الشيء من مثله فان العالم وجد عن سبب الموجب له على هيئة مخصوصة
 تماثل تماثلها فلم اخص بعض الوجوه وانما له تميز الشيء عن مثله في الفعل و

على

الزوم بالبلع او بالفرق لا تختلف الى قول صار ثبوت الوضع به اولى من قول
 وهذا ما لا يخرج منه **قلت** يحصل هذا القول ان العلاقة يلزمهم ان يميزوا
 بان هيما صفة في العاقل للعالم تخصيص الشيء عن مثله وذلك انه يظهر ان العالم
 ممكن ان يكون بشكل غير هذا الشكل ويكتفي به هذه الكمية لانه يمكن ان يكون
 اكبرها هو عليه او اصغر واذا كان ذلك فهو متماثل في اقتضائه مجردة ذات
 فالتعريف ان العالم انما يمكن ان يكون شكله المخصوص وبكيفية اجابة المخصوصة
 وعدة المخصوص وانما هذا التماثل انما يقو في اوقات الحدوث فانه ليس
 هناك وقت كان حدوث العالم فيه اولى من غيره قيل لم قد كان يمكن ان
 تقا ويراعى هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصل ولكن برهم شيئا
 ليس يكن العلاقة ان يدعى بينهما حدا فاحدهما تخصيص جهة للكرة التي للاطلاع
 والثاني تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فيضا
 في الخط الراسل من احدهما الى الثانية بمرکز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين
 نقطتين عن سائر النقط التي تقع ان يكون قطبا للكرة الواحدة بينهما عن سائر
 التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة لاحد السيلين فاز قالوا انه ليس
 يصلح ان يكون كل موضع من الكرة محلا للنقطتين فيلزم لهم يلزمكم على هذا الاصل
 الا يكون متماثلا لاجزاء وقد قلتم في غير ما وضع انه بسيط وان لم يضع هذا كان له
 شكل بسيط وهو الكروي وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد
 لهم من اى جهة صارت غير متشابهة بالبلع هل من جهة انها جسم او من جهة انها
 جسم ساوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين فانه اذا كان هذا هكذا

كما يستقيم لهم فيهم ان الاوقات في حدوث العالم متناهية لك يستقيم لهم
 ان جميع اجزاء الفلك في كونها اقطابا متساوية لا يطرأ في ذلك يخص منها وضع
 دون وضع ولا موضع بقوت دون موضع فهذا هو يلخص هذا الصاد وهو
 خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى بالبرهان انها مبرهنة في بادي
 ممكنة والجواب عن العلاقة انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على العالم
 مؤلف من خمسة اجسام جسم لا يقبل ولا يخف وزعموا ان السواوي الكروي
 المتحرك ودارية اجسام اثان منها احدهما يقبل بالاطلاق وهو الارض التي
 هي مركز كوكب الجسيم المستدير وهفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مركز
 المستدير وان الذي على الارض هو الماء وهو يقبل بالاضافة الى الهواء ^{خفيف}
 بالاضافة الى الارض ثم على الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء ويقبل
 الى النار وان سبب استجاب الارض للنقل المطلق هو كونها في غاية البعد
 من الحركة الدائرية ولذلك كانت هي المكونة الثابتة وان السبب الخفة للنار
 هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما هي
 فيها الامران جميعا معنى النقل والخفة كونهما في الوسط بين الطرفين اعني الشمس
 البعيدة ولا قريب وان لا للجسيم المستدير لم يكن هناك لا يقبل ولا خفيف
 بالطبع ولا في ولا اسفل بالطبع لا بالاطلاق ولا بالاضافة وكما كانت مختلفة بالطبع
 حتى يكون الارض متلا من شأنها ان تتحرك الى موضع مخصوص والنار من
 ان تتحرك الى موضع آخر وذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتألف من خمسة
 الجسيم الكروي وذلك ان الجسيم الكروي متناهية بلانته وطبعه اذا كان محيطا على

تأدية
 مستدير وانما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بلانته اذا كان يمكن فيها لا
 ولا نقصان وذلك ان كان متناهيا لانه وان لم يكن هذا الموضع ان يكون الجسم المحيط
 بالعالم الاكبر والافلاكات الاجسام بحسب متناهيا الى اجسام اخر وتفرع ذلك الى
 غير خافية وانما ان تتحول الى الخلا وقد بين امتناع الامر من منقص هذا العلم
 ان كل عالم بغيره لا يمكن ان يكون الامر هذه الاجسام وان الاجسام لا تقع ان يكون
 اما مستديرة فتكون لا يتبدل ولا حقيقة واما مستقيمة فتكون اما يتبدل واما خفيفة
 اعني اما نار واما ارض واما ما بينهما وان هذه لا يكون المستديرة اولى بحسب مستدير
 لان كل جسم اما ان يكون يتحرك الى الوسط او الى الوسط واما الى الوسط وان
 تحركات الاجسام السواوي متناهية وشالا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكواكب
 المتصادمة وان هذه الاجسام الا دبيرة لا زال من اجل هذه الحركات في كون دائم و
 ديم اعني اجزائها وان لم تتطفت حركتها من هذه الحركات لغرض هذا النظام والبرهان
 ان كان طاهرا ان هذا النظام بحسب ان يكون باعنا للعدد الموجود من هذه الحركات ان
 كانت اقل او اكثر لا حصل هذا النظام او كان نظاما اخر وان هذه الحركات انما
 على طريق الضرب في وجودها ههنا وما على طريق الافضل وهذا كله فلا
 تطلع ههنا في تبيينه ههنا فان كنت من البرهان فانظر في مواضعه واسمع
 ههنا افاديل هي اقنع من افاديل ههنا لا فاتها وان لم يقنعك اليقين فانهما يتبدل
 غلبة من حركات الى وقوع اليقين بالعلم في العلم وذلك ان تقوم ان كوكبة
 من الاكبر السواوية فهي حرة من قبل اتحادات اجسام محدودة المقدار والشكل
 وانها تتحرك بذلك فاقص جهات محدودة لا من اوجهه اتفقت وكل ما هنالك صفت

فهي حركات اعني انه اذا اراد اجساد محدودة الكيفية والكتلة تتحرك في الكون
من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شيء خارج منه لا من جهة
من جهاته وان يتحرك معالي وجهين متقابلين فطعننا انه حيوان وانما قلت
بشيء خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغنطيس اذا اخضع حجر المغنطيس في خارج
وليس هو يتحرك اليه بل الى جهة العتق واذا صح هذا فالاجرام السماوية
فيها موضع في اقطابها بطبع لا يقع ان يكون الاقطاب منها في غير ذلك الوضع
كما ان الحيوانات التي هاهنا لها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة مراعيا
لافعال مخصوصة ليس يقع ان يكون في مواضع آخر منها مثل اعطاء الحركة في موضع
محدودة من الحيوانات والاقطاب هي من الحيوان الكروي الشكل غير انه هذه الاشياء
اعني اعضاء الحركات ولا فرق بين الحيوان الكروي الشكل في ذلك والغير كروي
الا ان هذه الاعضاء تختلف في المثل الغير كروي بالشكل والقوة وهي في الحيوانات
الكروي تختلف بالقوة فقط ولذلك طعن بها في بادئ الرأي انها لا تختلف وان لم يكن ان
يكون القطبان في تلك اية نقطتين اتفقت فكأنه لو قال قائل ان هذه
في هذا النوع من الحيوان اعني الذي همسا هو ان يكون فيه في اي موضع اتفق
منه وان يكون منه في الموضع الذي هو فيه في نوع آخر من الحيوان فكان اهلا
ان يصحك به لانها انما جعلت في كل حيوان في الموضع الاو في لطبع ذلك
الحيوان او في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركته ذلك الحيوان لك الامر في اختلاف
الاجرام السماوية في موضع الاقطاب منها وذلك انها ليست بالاجرام السماوية
واحدة بالنوع كغيره بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان

يوجد الاخص واحد من النوع فقط وهذا الجواب بعينه هو الذي يقال في حركات
لم كانت السماوات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك ان من جهة انها حيوانا
لان ان حركتها من جهات محدودة كالحال في المين والسمال والامام واللفظ
التي هي جهات محدودة بالحركات الحيوانية الا انها في الحيوانات المختلفة مختلفة
بالشكل والقوة وهي في الاجرام السماوية مختلفة بالقوة ولهذا ما مر ارسطو
ان السماوية سماوية واما ما وجدنا في فوق واسفل فاختلاف الاجرام السماوية
في جهات الحركات هي لاحد في النوع وهو نوعين احدهما انما قيلت انهما
باعتبار جهات حركاتها وهم لطعم السماوي الاول حيوانا واحدا بعينه فنفى
له طبيعة اما من جهة القوة او من جهة الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة
واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اتفقت لها طبيعة ان يتحرك
بجذات هذه الحركة وان الجهة التي اتفقت لها طبيعة جرم الكون هي افضل الجهات
لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام والافضل والحركات واجب ان يكون له
الجهة الافضل وهذا كله بين ههنا هذا النوع من الامعاء وهو بين في موضع
برهان وهو قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله فان
حب ان تكون من اصل البرهان عليك التماسه في موضعه وان لا يتبدل
اذا ثبت هذا فهم ملحق بالحق اجمع بها ابو حامد ههنا في تمام الحركات المختلفة بين
بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية وبلاضافة الى ما ههنا فانه قيل في بادئ
ان الحركة المشرقية يمكن ان يكون لبعض الافلاك الاول وان لم يكن ان يكون له الحركة
المغربية وهذا كما اننا هو مثل من قيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن ان يكون جهة

الحركة في الانسان وانما يعرف هذا الظن في الانسان والسرطان لموضع احتلاف
 الشكل فيهما ومن هذا في الاكل الساوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مضمون
 من المصنوعات لم يزل حكمه اذ لم يكن له الحكمة المقصورة بذلك المصنوع والعا
 المقصورة منه واذا لم يقف اصلا على حكمته امكن ان يظن انه يمكن ان يوجد
 المصنوع وهو باي شكل اتفق وبأي كمية اتفقت وبأي وضع اتفق لا جبراً وبأي
 تركيب اتفق وهذا عينه هو الذي اتفق للتكليف مع الخلق الساوي وهذه
 كاهما طنون في باي الزمان وكان من فطن هذه الطنون في المصنوع ما هو جاهل
 وبالصانع وانما عند فطنها طنون غير صادقة لك الامر في الخلق فانتبه هذا
 ولا تجل ويحكم على عقوبات الله سبحانه ساوي الزمان فكون من الذين قال
 سبحانه قل هل ينسلكم بالآخرين اعمالا الذين منل منهم في المنة الدنيا هم
 يحسبون انهم يحسنون صنعا جعلنا الله من اهل البصائر وكشف عما يجب
 للجهالة الله سبحانه كرم **ولا تظلموا على الاعمال الخاصة بالاجرام الساوية** هو
 الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم ثم جئت يقول سبحانه **ولكن**
 ابراهيم ثم ملكوت السماوات والارض وليكون من المؤمنين **ولنقل** هذا
 قول الواحد في الحكايات وهو هذا **فان** اوجامد والارام التاف
 في صدر حركة الاملاك بعضها المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله
 دعي الاملاك في الاحوال والهيئات **قلت** وانت فلن يخفى عليك الانواع
 في هذا القول والحجاب منه وان هذا كله من فعل من لم يعلم تلك الطبع البينة
 والامثال الحكم التي كونت من اجلها وشبه علم الله ثم يعلم الانسان الجاهل في

فانما قال

فان قالوا المجهلان متقابلان متضادان فكيف يتساويان وان تلك اهل القول
 القابل المقدم والمتأخر في وجود العام متضادان فكيف يدعى تشابههما
 الذين زعموا انه يعلم تشابه الاوقات المتشابهة بالنسبة الى امكن الوجود والى كل
 متعلقة بغيره من صفات الوجود تلك تعلم تساوي الاحياز والاضاع والامكن
 والهيئات بالنسبة الى تلك الصلحة هو قولنا البطلان في نفسه فانه ان سئل ان
 امكن وجود الانسان وعدمه وهو على السواء في المادة التي خلق منها الانسان
 وان ذلك دليل على وجود مرجع فاعل الوجود دون العدم وليس يمكن ان يتوهم ان
 امكن الاضمار من العين ولا الضمان هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يبين
 ان تلك المتعاقبات متماثلة ولكن له ان يدعى ان القابل لهما متماثل وان
 يلزم بعضها اتصال متماثلة وكذلك المقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث
 مقدم وهذا متأخر وانما يمكن ان يدعى انهما متماثلان في قول الوجود في
 كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتعاقبات لها مختلفة وامان يكون قابل
 الاستعداد واحد في وقت واحد فلا يكون والعلامة لا يرون امكن في
 الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل ضمان امكن الوجود غير ضمان عدمه
 والوقت منذ هم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان دما
 امكن وجود الشيء وضمن عدمه واحدا اعني في مادة الشيء القريب كان جبراً
 فاسد لا امكن عدمه وكان امكن الوجود والعدم انما هو من جهة العالم
 لا من جهة القابل ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قولنا
 حيا لا يراهي وان كان يظن باي ضرورة وان سبب انما سلكا في اثبات ان كل

بالدات يكون القابل

له فاعل هذا السلك وهو مسلك لم يسلكه المبدعون وإنما أتى هذا ^{الرجل}
 فيه التكميل من أهل ملت أو ما بالاضافة الى حد وث الكلى عند من يرى حقا
 فليس يقود منه مقدم ولا متأخر لأن التقدم والمتأخر في الذات انما يتصوران
 بالاضافة الى الآن للماضي واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف
 ان تقدم على الآن الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتبين وقت لحدوث العالم
 لأن قبله امان لا يكون زمانا وما ان يكون زمان لا نهاية له ولا كلاً الى حين
 يتبين له وقت مخصوص يتقيد به الإرادة فذلك كان هذا الكتاب الباقى
 به كتاب النهايات بالاولى لا تنافى العلاقة لأن الذى يفيد الناطق هو
 التعاقب **وقوله** وان سألهم دعوى الاختلاف مع الشا به كان ^{بعض}
 دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريد انه ان مع للعلاقة دعوى
 الاختلاف في جهات الحركات مع طقسهم دعوى الاختلاف في الارض
 مع امقادهم المتشابهة فيها وهذه معانده بحسب قول الفلاس لا بحسب الامر
 في نفسه اذا سلم التناسب بين الهيئات المتقابلة ولا رتبة المتشابهة وقد
 بينا هنا عدم التناسب في هذا الغير بين الارض والهيئات والخصم ان
 يلزم التساوى منها في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فذلك كانت هذه
 كلها اقوال جديده **فقد** او جامد من التماثل على اصل دليلهم
 يقال انه استبعد ثم حدثت حوادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان
 في العالم حوادث وله اسباب فان استندت لحوادث الى غير نهاية فهو
 وليس لك ما يعقد عائق ولو كان ذلك ممكناً لا تستقيم عن الاعتراف ^{باصناف}

الى المحدث

واثبت واجب هو مستند المكينات واذا كانت الحوادث لها طرف ^{ببطلها}
 التي يكون ذلك الطرف هو العليم فلهذا اذا اعلواهم من غير صدور ^ث
 من قديم **قلت** لان العلاقة اذ على الموجد القديم في الوجود من قبل
 الوجود للحوادث على هذا الوجه من الاستدلال اى لو وضعوا ان الحوادث ما بهى
 حادث انما يصدر من قديم لما كان لهم محمين من ان يتفكر من التلك وهذه
 المسئلة لكن ينبغي ان يعلم ان العلاقة بوجود وجود حادث من حدوث ^{عن} التلك
 نهاية للعرض اذ كان ذلك ممكن في مادة ممتدة متناهية مثل ان يكون فاسد
 العاقد منها سطران في وجود التام **فقط** ^{مثال} انه واجب ان يكون عندهم
 انسان من انسان بشرط ان يصيد الانسان المتقدم من يكون هو المادة
 التي يكون منها الثالث مثال ذلك ان تقوم اشيا بين فصل الاول منها
 الثاني من مادة انسان ثانياً فلهذا انما يلبتة عند الانسان الاول
 نفع الانسان الثاني من مادة انسانا ثالثاً عند الانسان الثاني فضع من
 مادة الانسان الثالث انسانا رابعاً فانه يمكن ان يتوهم في مادتين ^{العمل} الى العمل
 الى غير نهاية من غير ان يرضى في ذلك مع وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان
 هذا الفاعل الاول الاول لوجوده ولا اخر كان هذا الضم الاول لوجوده
 ولا اخر كاتبين فيا سلف هكذا ليس من ان يتوهم فينا في الماضي انتهى انه حتى
 كان انسان فقد كان قبله انسان فلهذا الانسان فلهذا الانسان فلهذا الانسان
 انسان فلهذا الانسان فلهذا الانسان فلهذا الانسان فلهذا الانسان فلهذا الانسان
 قديم وهو طسعة الدايخ ليس يكن فيه كل ما لو كان انسان من انسان فلهذا

لا نهاية لها ان يمكن ان زيد سريلا لا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان يمكن ان
 سادة لا نهاية لها فكان يمكن ان يوجد كل غير منته لا نهان وجب كل منته
 سريلا لا نهاية له من غير ان يصح سري منه اعني ان يوجد كل غير منته وهنكل
 شئ قد بينه للحكم في السماع فاذا الجملة التي صفها ادخل العدم من وجودا قد عا
 ليس بتغير اصلا ليس من جهة اللادوات عنه عا هي حادثات لها هي غير المتغير
 ولا حتى عندهم ان يكون هذا الموضع لا نهاية لا دما عن وجود فاعل قديم
 لان الحادث انما يلزم ان يكون حادث واما المحضة التي من قبلها اهل القدر ما
 الوجود موجودا ازلها واعدا بالعدد من غير ان يقبل شيئا من ضر وب التغير
 فمحضان احدهما انهم القوا هذا الوجه الذي قد عاوه ذلك انهم القوا
 كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله ولكل فساد الفاسد فمما القوة كونا لما بعد
 فوجب ان يكون هذا التغير القديم عن محض قديم وقيل قد عاوه قديم غير متغير
 في وجوده وانما هو متغير في المكان باجائه اي يقرب من بعض الكائنات و
 فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد فمما يكون الكائن وهذا الجرم السماوي
 هو الموجود الغير المتغير في الزمان لا في غير ذلك من ضر وب التغير فهو
 سبب للحادث من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الاصل
 له اعني انه لا اول لها ولا اخر من سبب لا اول له ولا اخر والوجود الذي
 من قبله ادخلها موجودا قديما ليس بحجم اصلا ولا دني هيولا هي انهم وجد في
 جميع اجناس تلك كانت روي الى الحركة في المكان ووجود في المكان روي الى التحرك في
 من محرك اول غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا وجدت محركات

٢٥

بالذات عن

التي هي

اصالة

الحركة

سماوية منتهية وذلك مستحيل فيذم ان هذا الحرك الاول ازلها ولا يمكن ان
 وذلك لك مكن حركة في الوجود في روي الى هذا الحرك بالذات لا بالعرض
 وهو الذي يوجد مع كل تحرك في حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك
 من لدا انما كانت بالعرض لا بالذات واما الحرك الذي شرط في وجوده الا
 من اول تكوينه الى اخره من اول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا الحرك
 وجوده هو شرط في وجود جميع الوجوه ذات وشرط في حفظ السواوات واما
 وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع يريهان ولكن باقول هو من
 هذا القول وهي اقنع من اقوال المصوم عند من اضف وان تبين لك هذا
 فقد استغنيت عن الافصال الذي سيفصل به او حامد من حضاء الفلاسفة
 في توجيه الاقراض عليهم في هذه المسئلة فانها انقضاءات ناقصة لانه اذا لم يكن
 سبب المحضة التي من قبلها ادخلها موجودا ازلها في الوجود لم يتبين وجوده
 من وجود الحادث من الاذلي وذلك هو كما قلنا من سبب ما هو وجوده كما
 فاسد في حركاته الجزئية لا في كل كنه الكلية الدورية او بوسط ما هو من افعاله
 اول المتغير اي ليس له اول ولا اخر فقول اي حامد محيا من الفلاسفة بان
 قبل نحن لا نجد صدق حادثات من قديم او حادثات كان بل صدق
 حادثات من قديم هو اول الحوادث من القديم اذ لا نفارق حالة الحوادث
 ما قبله في مرجح جهة الوجود لا من حيث حصول وقت ولا آلة ولا شرط ولا
 ولا عرض ولا سبب من الاسباب محدرة حالة واما اذ لم يكن هو الحادث في اول
 جان ان يصيد منه فقد عاوه شئ اخر من استغناء الحرك القابل او حصول

واذا كان كذلك

الحق

الوافي أو ما جرى هذا الجري ولما أورد الجاريد عنهم هذا الجواب قال يجب أن
 أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكلهما معا فاما ان
 الى غير ضايفه او ينهي الى قديم يكون اول حادث منه **قلت** هذا السؤال هو
 الذي سألتم اولاً منه وهذا النوع من الاثران هو الذي اشتهر منه ان
 حادث من قديم فلما جاب عنهم جواب لا يطابق السؤال هو من عادت من
 قديم لا حادث اول اعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال
 هو ما تقدم من وجه صدور الحادث من القديم الاول لا با هو حادث
 بل با هو انشأ المحس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان
 صدر عنه حادث بالذات وليس هو القديم الاول عندهم وفعله من مستند
 الى القديم الاول انما هو شرط فعل القديم الذي ليس باول مستند الى القديم
 الاول على الوجه الذي مستند الى الحادث من القديم الاول وهو الاستناد
 هو الكلي لا بالاجزاء فاما جواب عن العلاقة بان صور بعض الصور
 ومعناه انما لا يقتضيه حادث من قديم الا بوساطة حركة دورته من القديم
 من جهة ان اولها ولا آخره وشبه الحادث بان كل جزء منها هو متحرك
 فاسد فيكون هذه الحركة بعد وث اجزاء فاصب الحادث ويكون ما في كليتها
 فعلا لا ذلي **ثم قال** في الاعتراض على هذا النفي الذي من قبله صدر الحادث
 من القديم الاول على هذا هيب الفلاسفة فقال لهم الحركة التي وتيرة احادته
 هي ام قديمة فان كانت قديمة فكيف صادت مبدأ الحادث وان كانت
 حادثه افترقت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انما من وجه شبه القديم

ومن وجه شبه الحادث مسبب القديم من جهة انما ثابتة وشبه الحادث من جهة
 انما متحد ذو مغزول اهي مبدأ الحادث من جهة انما ثابتة ام من حيث انما متحد
 فان كانت من حيث انما ثابتة فكيف صدرت عن حادث من سبب من هو ثابت ولا
 كان صدر عنه من حيث هو متحد فهو يحتاج الى ما يجيب المتحد وتسلسل ذلك
 هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يبعد بينهما الحادث من جهة ما هي
 ثابتة وانما صدر عنهما من حيث هو متحد الا انما لم ينجح الى سبب مجرد حادث
 من جهة ان مجرد هال الس هو متحد وانما هو فعل قديم ان لا اول له ولا آخره
 ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعله قديم والحديث لفاعله
 حديث والحكمة انما يفهم من معنى القديم فيها انما لا اول لها ولا آخره وهو الذي
 يفهم من ثبوته فان لم يكن له ثابتة وانما هي متغيرة فلما شتر ابو حامد بهذا قال
 ولهم والطرح عن هذا الاثران في احوال سنودة وفي بعض المسائل **قال**
 ابو حامد الدبيل الثاني لم في المسئلة ثمن ان العالم بان العالم متاخر من الله
 والله ثم متقدم عليه ليس في احوال ان يري انه متقدم بالذات لا بالزمان كقديم
 الواحد على الاثنين فانه بالبطع مع انه محذور ان هو يكون معه في الوجود الزمان
 وتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد
 مع حركة الخاتم وحركة اليد في الخاتم حركة الا فانها متساوية في الزمان وبعضها
 ملة وبعضها معلول اذ يقال يحرك الظل بحركة الشخص ويحرك الماء بحركة اليد
 في الماء لا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت
 متساوية فان اريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا الزم ان يكونا حادثين

او تدعين واستحال ان يكون احدهما حادثا والآخر قد عاين وان اريد به ان الله
 تعالى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قيل وجده العالم
 والما للزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود
 وكان الله نعم سابقا بعبء مبدية لها طرف من جهة الاول فاذا قيل الزمان
 زمان لانهاية له وهو متناهي ولا حيلة لتحيل القول بحديث الزمان واذا
 وجب تقدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب تقدم الحركة واذا وجب
 تقدم الحركة وجب تقدم التحريك الذي يديم الزمان بدوام حركته **فان**
 اما سابق القول الذي حكاه عنهم فليس يبرهان ولا لذلك حاصله هو ان
 الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسيببية
 لا بالزمان مثل ما تقدم الشرح عليه واما ان يكون متقدما بالزمان مثل
 البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص طوله والباري قديم فالعالم قد
 وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا
 فيكون الزمان قد عاين الا اذا كان قبل الزمان زمان فلا يقو صدق قوله
 كان الزمان قد عاين فالحركة قدعية لان الزمان لا يعمم الا مع الحركة واذا كانت
 الحركة قدعية فالحركة بها قديم والحركة حاضرة وقديم وانما كان هذا البرهان
 غير صحيح لان الباري سبحانه ليس مما شانه ما ان يكون في زمان والعالم شانه ان
 يكون في زمانه فليس يصديق عند مقايضة القديم الى العالم انه اما ان يكون
 واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شانه ان يكون
 في زمان والعالم شانه ان يكون في زمان **الاصح** قال ابو حامد ولا عرض

من جهة
 الاخرى لا خلاف

هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان اصلا ومعنى قولنا ان
 تقدم على العالم والزمان ان كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان
 ومعنى قولنا ولا عالم وجرد ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى
 قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد الوجود فقط
 والعالم كشيء واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى متلازم كان عيسى ثم
 اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين ليس من ضرورة ذلك
 ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يمكن من تقدير شي ثالث وهو الزمان
 فلا القات الى اعطاط الاوهام **قلت** هذا قول مغالط جيب فان قد قام
 ان ههنا نوعين من الوجود احدهما في طبيعة الحركة وههنا لا ينفك عن الزمان والاخر
 ليس في طبيعة الحركة وههنا الذي ليس بتصف الزمان اما الذي في طبيعة الحركة
 فموجبه معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التقدير فمقدما
 البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل تحريك له تحريك وكل مفعول لزمان
 وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا من غير نهاية بل تنتهي الى سبب اول
 متحرك اصلا وقام البرهان ايضا على ان الذي ليس في طبيعة الحركة هو العلوي
 الموجود الذي في طبيعة الحركة وقام البرهان ايضا على ان الموجود الذي في طبيعة
 الحركة ليس ينفك من الزمان وان الموجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس في طبيعة
 الزمان واذا كان ذلك لك مقدم احد الموجودين على الاخر اعني الذي في الطبيعة
 الزمان ليس عند ما فرضنا ولا تقدم العلة على المعلول الذين ههنا طبيعة
 الموجودة المتحرك مثل تقدم الشخص على طوله وكذلك كل مرشبه تقدم الموجود الغير

على المتحرك لعدم الموجد بين التحركين احدهما على الثاني فقد اخطا ذلك ان كل
موجود بين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر احدهما بالثاني صدق عليه انما
ان يكون معا وان يكون مقدما عليه بالزمان او متاخرا منه والذي سلك
هذا المسلك من الفلاسفة هم المشافه من اهل الاسلام لغة تحصيلهم للذهب
القديم فادان تقدم الوجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي ليس بتغير ولا
في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع اخر من التقدم وادكان ذلك
كذلك فلا يصدق على الوجودين الا انهما معا ولا ان احدهما مقدم على الآخر
ابي حامد ان تقدم البارئ سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس
تأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدما زمانيا الا تأخر المعلول عن السبب لان التأخر يقال
التقدم والمقابلان هما في جنس واحد ضرورة على ما بين في العلوم فاذ كان التقدم
ليس زمانيا فالأخر ليس زمانيا ويجوز لك ان تضع الشك المتقدم وهو كيف يتأخر
عن السبب التي استوفت شرط الفعل واما الفلاسفة فلما وضعوا الوجود المتحرك
كلمة مبداء لم يفرقوا هذا الشك ولم يكتفوا ان يعطوا جهة الصدور للوجود المتحرك
عن وجود قديم ومزججهم في ان الوجود المتحرك ليس له مبداء ولا حادث ككيفية
انهم متى وضع حادثا وضع موجودا قبل ان يوجد فان للحدث حركة ولا بد
في متحرك سواء ان وضع المتحرك في زمان او في مكان وايضا فان كل حادث فهو
ممكن للحدث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون تارة يعنون في هذا الأصل شيئا
الكلام معهم فيه لان المكان لا يمتد في الزمان من لوان الوجود المتحرك في الزمان ممتد
وضع حادثا ان يكون موجودا قبل ان يوجد وهذا كله كلام جديد في هذا الموضع

انف من كلام القوم **فقول** ابي حامد ولو كان الله ولا عيسى متلازمان كان الله
وعيسى لم يتغير لفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس متغير
ذلك فقد رتب ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون متأخرا عنه ليس
زمانيا بالذات بل ان كان فيا لغيره اذ كان المتأخر قد تقدم الزمان ابي حامد
وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يمتد له مثل هذا ضرورة الا ان كان
حزما من متحرك بعض الزمان عليه من طرف كاعين موسى وسائر الاشياء الكائنة
الفاسدة وهذا كله ليس بدين ههنا بجهان واما الذي بين ههنا ان الحادث
غير صحيحه وما حكاه بعد مرحلة الفلاسفة فليس صحيح **فان** ابو حامد يجيب
عن الفلاسفة فان قيل فان كقولنا كان الله تعالى ولا عالم معهما فالتا
سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قد زاعم العالم في المستقبل
كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان يقول كان الله ولا عالم بل صح
ان يكون الله ولا عالم ويقال لماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون
فرق اذ ليس يتوجب احدهما صاحب الآخر بل يتوجب ان يرجع اليه الفرق بعد
العالم وهو الماضى الزمان ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات وعدم
عدم العالم بل في معنى ذلك فاما اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله
ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماضى تدل على ان تحت لفظ
كان معنى ما ثلثا وهو الماضى والماضي بذاته هو الزمان والماضى بمعنى
صورتا له فانهما تعني بعض الزمان فالتأخر ضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمانا
قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم **قلت** حاصل هذا الكلام ان يمتد

ان في قول القائل كان كذا لا كذا ثم كان كذا كذا معناه انما هو الزمان
الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المعنوي في الماضي والمستقبل
وذلك انما اذا قلنا ما وجد شيء ماضى عدم آخره كان ولا كذا واذا قلنا ما وجد
مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا معناه المعنويين يقتضي ان يكون هذا
معنى الشاكن كان قلنا كان كذا لا كذا لا بدليل لفظ كان على معنى كان لا يقترب
قولنا كان ويكون وهذا الذي ماله كله بين نفسه لكن هذا لا شك فيه عند
مقابلة الموجودات بعضها الى بعض في القدم والتأخر اذ كانت ماضيا
ان يكون في زمان فاما اذا لم يكن في زمان فان لفظ كان وما اشبهه ليس
في امثال هذه القضايا بالا على باطل الخبير بالخير مثل قولنا كان الله تعالى
وجاء ذلك ان كان احدهما في زمان والاخر ليس في زمان مثل قولنا كان
ولا عالم مركبان الله والعالم فذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه
المقابلة التي مثل بقاء ما في المقابلة صحيحة لا شك فيها اذ ما قستا
عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان ان كان العالم
وجوده في زمان فاما المصحح ان يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه
فهو ضرورة قبله وعدمه تقدم عليه والعالم متاخر عنه لا العدم
في الحاله لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذه القول من الاختلاف
هو ان المقابلة ان اخذت المقابلة بين الله والعالم فهذه الحجة بطل
فقط هذا القول ولا يكون برهانا اعني الذي حكاه عن الفلاسفة ثم قال او
بجيبا للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المعنوي الا على من

اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين
نسبة لافقه بالاضافة اليها بدليل انما في من زعم ان عدم العالم والمستقبل ثم قلنا
ان بعد ذلك وجودا ماضيا كما عند ذلك يقول كان الله ولا عالم
قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود
وانه ذلك ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيغير عنه بلفظ الماضي
وهذا كله لغير الوهم من توهم موجد بتدريج الا مع تقدير قبل له وذلك الفضل
لا ينكث الوهم منه بطلان انه شيء محقق وجوده هو الزمان وهو لغير الوهم من ان
تقديرنا في الجسم في جانب الراس مثلا الا على سطح له فوق فيقوهم ان وراء
العالم مكانا ماضيا او ماضيا واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد
ابعد منه امتنع الوهم من الادمان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم
قبل هو وجود محقق فهو عن قبوله وكما اذا ان يكذب الوهم في تقديره
العالم خلا هو بعد لا نهاية له بان يقال له للذات ليس ماضيا ونفسه في
البعد فهو تابع للجسم الذي متباعد فطوره فاذا كان الجسم متباعد كان
البعد الذي هو تابع له متباعدا وانقطع الخلال والملا فغير مفهوم ثبت ان
ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا بد من لقبوله فذلك يقال
كان ان البعد الكافي تابع للجسم وكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه اذا
الحركة كان ذلك امتدادا للجسم وكان قيام الدليل على تناهي امتداد
الجسم من من اثبات بعد مكان وراءه بقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفه
ينبع من تقدير بعد زمان وراءه وان كان الوهم متبعا لخياله وتقديره

ولا يبعد عنه ولا يفرق بين البعد الذي ينقسم العباد عنه
 الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد للكان الذي ينقسم العباد عنه ^{صافته} ^{صافته}
 الى فوق وتحت فان جازا ثبات فوق لا فوق فاقه جازا ثبات قبل ليس
 قبل محقق الاخيال وهي كافي العوق وهذا لا يتم فاعلم انفقوا على
 ان ليس ودار العالم لا محلا **قلت** حاصل هذه القول معاذ ان احد
 ان يوهم للماضى والمستقبل الذين هما القيل والبعد هما شيان موجودا
 بالقياس الى زمانا اذ يمكن ان تخيل مستقبلا صار ماضيا وماضيا كان
 قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضى والمستقبل من الاشياء
 الموجودة بزمانها لا لها خارج النفس وجود وانما هي شئ يفعله النفس
 فاذا اقبل وجود الحكة فقبل مضمون هذه النسبة والمقابلة والحركة
 فلازم للحكة والزمان صحيح ان الزمان شئ يفعله الذهن في الحكة ^{الحركة}
 ليست بتقبل ولا الزمان لانه ليس بمتنع وجود الزمان الا مع الموجودات
 التي لا تقبل للحركة واما وجود الموجودات للحركة او بعد وجودها
 لتلقها الزمان ضرورة فانه ليس هوها الامور وان موجود يقبل للحركة
 وهو جرد ليس يقبل للحركة وليس يمكن ان يقبل احد الموجودين الى صاحبه
 الا ان يمكن ان يقبل النفس ذلك فكما فلو كانت للحكة غير ممكنة ثم وجدت
 لوجبان بتقبل طبيعة الموجودات التي لا تقبل للحكة الى طبيعة التي تقبل
 وذلك مستحيل وانما كان ذلك لان الحكة هي في سبب ضرورة فلو كانت
 للحكة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هي في زمان ضرورة لان الحكة

وهي

انما هي ممكنة بما يقبل الكون لا في العدم لان العدم ليس فيه امكان اصلا
 الا ان يمكن ان يتحول العدم وجودا وذلك لابد للمادة من ان يتقدم
 العدم لان يقدر ان عدم الحادث لم يوصف بمقبل وجود الحادث ويرفع عنه
 العدم كالحال في سائر الامداد وذلك ان الحادث اذا صار باردا فليس يتحول
 جوهر الحارة برودة وانما يتحول القابل للحارة والحاصل لها من الحارة الى الثابت
 ايها العناد الثاني وهو انقضى هذه العنادات فانه مستطاع جيت حاصلة
 ان توهم القبلية قبل ابتداء الحكة الاولى التي لو يكن قبلها شئ ^{هو} ^{هو}
 مثل شئ غير الحلال ان آخر جسم العالم وهو العوق مثلا يمتد ضرورة الى
 اخر واقا الى ذلك ان البعد هو شئ يتبع الجسم كما ان الزمان هو شئ
 يتبع الحكة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واد ^{متنع}
 ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان يمتد كل جسم الى جسم اخر او الى شئ بعد
 فيه بعد وهو الخلا مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك للحكة والزمان
 هو شئ تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ^{هنا}
 حركة اول متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اول
 وجود لها قبل وجدت قبل للحكة الاولى حركة اخرى وهذه المائدة هي
 كما قلت اجيبته وهي من مباحث الامايل الغلط ان كنت قرأت كتاب ^{الغسل}
 وذلك هو العلم لكم الذي لا ريب له ولا يوجد في كل وهو الزمان ^{الحركة}
 حكمكم لكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل عدم التناهي في الكم وفي
 الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس ^{هو}

بد

امام

اشاع

الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منهما من باب واحد وذلك غلط بين
 فان توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل وانتهى الى عظم
 آخر ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حيزه واما توهم القبلة
 والبعدية في الحركة المحركة فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن ان
 يكون حركة محركة الا في زمان اعني ان يفضل الزمان على ابتداءها كذلك
 لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية الزمان آخر اذ كان قد
 الا ان انه الشيء الذي هو نهاية الماضي ومبدأ المستقبل لان الزمان هو
 الحاضر والماضي وهو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وقصورا
 ليس فيه ماضى هو ثم وليس لك الامر في النقطة لان النقطة نهاية للخط
 وتوجد معه لان للخط ساكن فيكون ان يتوهم نقطة هي مبدأ للخط وليست
 نهاية لآخر ولان ليس يمكن ان يوجد لاص الزمان الماضي ولا المستقبل
 مع ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون قايما بذاته
 وليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ما
 فسيب هذا الغلط شبه لان بالنقطة وبرهان ان كل حركة محركة فيها
 زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الزمان
 الذي يصدق عليه انه حادث معدوم وفاق ان يصدق عليه انه
 في آخره الزمان الاول الذي يصدق عليه فيه انه واجب وبين كل اثبات
 لانه لا يلي ان انا لا لا يلي نقطة نقطة قد يتبرخ لك في العلوم فاذ لم
 الا ان الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورية لانه متى تصورنا البين في

حدث بينهما زمان ولا بد فالوقت لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول
 ولا ان يشبه النقطة ولا الكم والوضع معدوم الذي لا وضع له بالحق بخلاف
 ان ليس بخاصة او خاص ليس قبله ماضى هو رفع الزمان ولان موضعه انا
 الصفة ثم يضع زمانا ليس له هذا الوضع ببل فيه وذلك ليس صحيحا
 وجود القبليه في كل حادث الى الزمان الذي يرفع القبليه رفع الحادث
 والذي يرفع ان يكون للوقوف وفي سبب هذا لانه رفع الوقوف المطلق واذ ان
 الوقوف المطلق ارفع الاسفل المطلق واذ ارفع هذا ان ارفع الفضل للخط
 وليس فضل الوهم في الجسم المستقيم الاما ان كان انتهى الى جسم غير باطلا
 بل هو واجب بان المستقيم الاما ان كان في الزيادة وما يمكن فيه الزيادة
 له حد الطبع ولذلك وحدها تنقح الاحكام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان
 هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الدهن انا
 هو جسم في الجسم الكروي لانه يجب ان شيء لاشي يرفع فقد نرفع باطلا فمعدوم
 كلها امور وليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشع في النظر على الامر
 الصافي كما ايضا ليس يمنع الزمان المركز على ما يمنع النهاية العظم لان النهاية
 منع العظم من قبل انما موجود في كاي بعد الزمان في موضع الشخص
 والمسار اليه لا اشار الى موضع وكونه موجودا في المكان الذي فيه
 موضعه وليس الامر كذلك في الزمان والحركة بل في الزمان من الحركة
 اشبه بشي يزدحم العدة عن العدة واما انه كالا سيقين العدة بعد الصدق
 ولا يمكن سكونه لك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان انا

كل حركة ومكانا وهو جردا في كل مكانا حتى لو توهمنا قوما جسدوا منذ الصبا في
مخاض من الارض لكننا نقطع ان هو لا يدرك في الزمان وان لم يدركنا
فما كانت الحسرات التي في العالم ولذلك ما يرى اسطوطا ليس ان وجود
الحركات في الزمان هي اشبه ما يوجد في المعدودات في العدد وذلك ان
لا يمكن سكر المعدودات ولا يعين له موضع معين صاخر المعدودات ولا
ان لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وعدد وجود الموجودات للحركة
من جهة ما هي فحركة كما تقدر العدد اعانها ولذلك يقول اسطوطا ليس في حد
الزمان انه صرح بالحركة بالمقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا هكذا فكأن
ان وضعا معدودا ما حادثا ليس يلزم ان يكون العدد حادثا بل واحيانا كان
معدودا ان يكون قبله عدد كذا واحيانا كان ههنا حركة واحدة ان يكون قبلها
زمان ولو حدث الزمان وجوب حركة ماثرا اليها الى حركة كانت كذا كان الزمان
انما يدرك مع تلك الحركة فهذا يفهم لك ان الزمان ابدى شيء من طبيعة العظم
قال ابي حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموارد موجودة لا
العالم ليس له فوق ولا تحت بل انه كرم وليس لكثرة فوق ولا تحت بل ان
جهة فوق من حيث انها على راسك والاخرى من حيث انها على جيلك ونحو
اسم قديم له بالاضافة اليك والجهة التي هي بالاضافة اليك هو فوقك والجهة
التي هي تحتك اذا فرت على الجانب الاخر من كره الارض واتفا على احدى اقطب
احض فذلك بل للجهة التي تعدد هاتين من اجزاء السماء فانها هي
تحت الارض لئلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالذود واقفا

طبيعة

الاول لوجود العالم لا نقبل آخر وهو كما لو قدنا خشيته احدنا فيما يلبط
والاخر رقيق واصطفينا على ان نسي للجهة التي على الرقيق فوقا الى حيث يتبعها
والجانب الاخر فقام بعض هذا اختلاف ذاتي في احوال العالم بل هي اساسي
ما ما يجسد هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لا يمكن الاسم والعالم لم يتبدل ما
والحق في سنة محضة ذلك لا يختلف احوال العالم وسطوحه منه واما العدد
المتقدم على العالم والجهة الاولى لوجوده لوجوده ذاتي له لا تصور ان متبدل
بغير آخر ولا العدم للفرق فاما العالم الذي هو عدم لا شيء بقولنا بصرها
منه فانها في وجود العالم الذين اعدوا اول والثاني اخر طرفان ذاتان ثالثة
لا تصور التبدل فيما اسدل الاضافة الصما لجدات العروق والحق فاداء
ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكن ان يقولوا ليس لوجود العالم
فوق ولا تحت واذا ثبت القيل والبعد لا معنى للزمان سوى ما يبرأ عنه القيل
والبعد **قلت** هذا الكلام الذي هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط
وذلك ان حاصله ان العروق والاقول هو الزمان بضافه ذلك من ههنا
السلسل التي هي واما السلسل الذي في القيل والبعد فليس وههنا اذ لا
هناك واما هو على ومعنى هذا ان العروق الموهوم لك شيء يمكن ان يكون
سوم سفلا لذلك الشيء والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل
الحادث وهو المسمى قبله يمكن ان يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى
عدا فان التثنية بين هذين باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بال
وهو الذي يتحرك اليه الخفيف واسفل بالثقل وهو الذي يتحرك اليه الثقيل

الاول

والا كان القليل والمخيف بالاضافة والوضع ويرى ان نهاية الجسم الذي
هو فوق بالبيع من حركته في التحيل انتهى اما الى خلا او مالا فلهذا الدليل انما
انكسر في حق الفلاسفة من وجهين احدهما انهم يضعون فوق باطلا ولا
باطلا ولا يضعون ولا باطلا ولا اخطا باطلا والساقين لمضغوم
ان يقولوا الله ليس العلة في التحيل ان للوقت قوتا وصوره ذلك الخيرة بغاية
كونه مضافا بل انما عرض ذلك للتحيل من غير ان يشاهد علما الاستقلال
كالمشاهدة شيئا هذا الاول قبل ولذلك اشغل اوجاه من لفظ الوقت
والاستقلال الى الورا والخراج حاصرا محبا للفلاسفة فقلنا لا فرق فانه لا
عرض في بعض لفظ الوقت والتحمل الى لفظ الورا والخراج ويقولون للعالم
وجاه هذا هو سبب الخلط فأكسر هذه النقطة ما علمت به الفلاسفة من
النهاية في الزمان بالنهاية في العظم ونحوه فبيننا وجه الخلط في ذلك الشئ
ما هو مقنع وبينا انهما معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك
ب اوجاه صفه بانه لهم في الزمان قدم الزمان قالوا لا شك عندكم
في ان الله ثم كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة او مائة
سنة او الف سنة ومالا نهاية له وان هذه القديرات متفاوتة في
والكثرة فلا بد من اثبات شئ قبل وجود العالم عند مقدر بعضا من
من البعض فادان قبل العالم عندكم **قلت** حاصلا القول انه معوق من حركته
وجناهما امتداد مقدر لها كما في ميكانيكاها والحق كما ميكانيكا له وبغير هذا
الميكانيكا ولا امتداد يمكن ان يفرض في حركته الحول من الحركة المفردة الاولى

والعاو ومما حصل
بوجه المارض

وبما يوافقها وبما يقاوم هذا الامتداد لقولنا ان الواحدة الحول من
واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتدادا معانداكم من حركته الى ان
او لا مثلا ان ذلك هو الف سنة وكان الله ثم هو قادرا على ان يخلق
قبل هذا العالم عالما اخر يكون الاستقلال الذي بعده الحول من الامتداد الذي
بقدر العالم الاول بغير ان يحدوه ذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثاني والثالث
واحد من هذه العوالم يجب ان مقدم وجوده امتدادا يمكن فيه ان يقدر في مقدار
وحده وان كان هذا الامكان في العوالم من الزمان بغاية اي يمكن ان يكون قبل
العالم عالم وقبل ذلك العالم وعلا الامر الى ان نهاية امتداد مقدم على
هذه العوالم فلهذا الامتداد المقدر لجسمها ليس يمكن ان يكون عددا فان العدم
ليس يقدر ولا يكون الا كما ضرورة فان مقدرا لكم ضرورية كم فهذا الحكم
هو الذي يسميه الزمان وهو بظهر انه مقدم بالوجود على كل شئ سواه
كما ان الكل معنى ان يكون متقدما على المكييل في الوجود فكم ان لو كان هذا
الامتداد الذي هو الزمان عادنا محدودا بحركة اول وجها ان يكون
منها امتداد هو المقدر له وكان محدثا وهو لا يمكن لها ان تكون ان
يكون قبل كل عالم سواه وصوره امتداد مقدره فاذا ليس هذا الامتداد حادثا
لا انه كان حادثا كان له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان فقولوا ان
الجهات التي يجمع عليها هذا القول وهو انما بين سينا في اثبات الزمان يمكن
في تقديرها من قبل الله كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن
وهو من جنس التزاع الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن

عالم

لان كل حادث له
امتداد يقدره

الثانية

الوجود في العالم اعني ان كان هذا المكنى في العالم من شأنه ان يتجده الرضا
لك المكنى الذي في قبل العالم فها هو المكنى الذي في العالم ولذلك يمكن ان
تسم منه وجود الرضا **قال** ابو حامد الامراء ان هذا كله من عمل الوهم
واقرب طريق في دفعه القابلة للرضا بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله
تعالى ان يخلق العالم على وسمة اكبر مما خلقه مبداء فان قالوا لا فهو محتمل
وان قالوا نعم فبما عين ولت ادفع ذلك برقي الامر الى غير نهاية فنقول
هذا الايات بعد وراء العالم له مقدار وكيفية اذا لا يكون بذرايين اولية
يشغل مكانا اكبر مما كان يشغل الاخر بذرايين اولية وراء العالم حكم هذا
كيفية مسددة فيكم وهو الجسم او الخلا وراء العالم خلا او لا فالجواب
منه وكذا هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كره العالم اصغر مما خلقها
بذراع او بذرايين وهل بين القدرين تعاون فيما سقى من الملا وسقى
والشغل للاحيان او الملا السقى عند نقصان ذرايين اكثر مما سقى عند نقصان
ذراع فكون الخلا مقدارا والملا ليس شي ككيف يكون مقدارا وجوبا
في قبل الوهم بعدد الامكانات الوهابية قبل وجود العالم كما انكم في محل
الوهم بعدد الامكانات الكائنة وراء وجود العالم ولا فرق **قلت** هذا
الامر صحيح اذا جردت من مقدار حجم العالم الى غير نهاية وذلك يلزم على
ان يوجد من الباري تعالى متناه بعدد امكانات كيفية لا نهاية لها
جان هذا في مكان العظم حاذي امكان الرضا مرجع رضاء متناه من
وان كان قبله امكانات ارضه لا نهاية لها والجواب عن هذا ان الوهم

كون العالم الكبر او اصغر ليس بصحيح بل هو متغير وليس يلزم من كون هذا
ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم متناه الا لو كانت طسعة المكنى قد
حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هذا لك لا لطبيعت بل بغير الضرورة
والمتغير وهو من ان حكم العقل على وجود الطبع المتناه لم يزل ولا يزال حكمه
على وجود الضرورة والمتغير وهذا المتناهي لا يلزم العداستة لا يلزم بعدد
ان العالم ليس يمكن ان يكون الا اصغر مما هو في الكبر ولو كان ان يكون عظم
اكبر من عظمه فبما ذلك الى غير نهاية لان يوجد عظم لا اخر له ولو كان ان
عظم لا آخر له لوجد عظم بالفضل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا سقي قد صرح به
ارسطو طائمين اعني الذين في العظم لا الى غير نهاية مستحيل وامام علي رضى
ذلك لما كان تحفه من بحر الخالق فانه يصح له هذا العناد لان الامكان هو ما
يكون عقليا كما هو في كل العالم عند العداستة وذلك من يقول بحدوث
العالم حد وارضائنا ونقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان
وذلك اما جسم يكون حد وارضائنا واما خلا وذلك ان المكان يلزم ان يستلزم
لحدوث حد وارضائنا في وجود الخلا ويعقل متناه الجسم ليس يقدر ان
يضع العالم عدد او لك من اكثر من احدى الاشياء في وجود الخلا فخذ ان
اصول القوم وهم ان لا يكون لهم ولكن حد في ذلك بعض من بعض على
صفه لا القوم ولو كان قبل هذا الامتداد المقدار للحركة الذي هو كالحل
للكره هو من ضمن الوهم الكادب مثل توهم العالم الكبر او اصغر مما هو عليه
لكان الرضاء غير موجود لان الرضاء ليس هو شي غير ما يدركه الذهن من هذا

الامتداد القدر المحرك فان كان من المعروف فبقية ان الزمان موجود ^{منه}
 ان يكون هذا الضل للذهن من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل الا
 من الافعال المنسوبة الى الخيال **قلت** او ما من فاني قيل ونحن نقول ان
 يكون من مقتضى كون العالم اكبر مما هو عليه واصغر ليس يمكن فلا يكون مقتضى
قلت هذا جواب لما اشتمت به الاشعة من ان وضع العالم لا يمكن للبارئ
 ان يصيره اكبر ولا اصغر هو تخير للبارئ سبحانه لان الخلق اما هو بخلاف العقل
 لا من المستحيل ثم **قلت** او ما من رد اعليم وهذا العدد بالظن من جهة
 احد هاتين مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما
 عليه بناء على كونه يلزم من السواد والبياض والوجود والعدم ^{التي}
 هو الملح من القوى والاشياء واليه ترجع المحالات كلها فتعظم بانه فاسد
قلت التي لا بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في مادي العقل
 عند العقل للتحقق فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا او بعدم امكان
 مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا كقدرة ^{التي}
 بين السواد والبياض لان هذا معروف عنه احتماله واما كون العالم
 لا ان اصغر او اكبر مما هو عليه فليس من وفاقه والمحالات وان كانت
 ترجع الى المحالات المعروفة بانفسها فهي ترجع بخلاف احد هاتين ان يكون
 من وفاقه انتم والثاني ان يكون يلزم من وضعه لزوما او تباه او بعيدا
 محال من المحالات بانفسها انما هو مثال ذلك ان فرض العالم يمكن ان يكون
 اكبر او اصغر يلزم منه ان يكون خارجا مالا او خلا ووضع خارجا مالا او خلا

مكون

يلزم منه من المحالات اما الخلا فموجود بعد مفارقة واما الجسم فممكن
 اما الى فوق واما الى اسفل واحتمل وان كان ذلك كذلك وجب ان
 هو ان عالم آخر قد تميز عن ان وجود عالم اخر مع هذا الصانع في العلم الطبيعي
 واقل ما يلزم من الخلا لان كل عالم لابد له من استعدادات اربعة وجب استيفاء
 يدور حولها فيجب ان يقف على هذه طبقة ريب البهايدة في المواضع التي يجب
 ذكرها في هذا بعيد الشرح التي يجب ان يقدم وجودها في العالم نظر انما
 ثم ذكر الوجه الثاني **قلت** انه كان العلم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون
 اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستحيل
 عن الاله وقال باقائه الداهيون من قوا الصانع في سبب هو سبب الاشياء
 وليس هذا من صميمكم **قلت** الجواب عن هذا اما يجب مذهبنا في
 تفريقه وذلك ان واجب الوجود منه ضروري واجب الوجود بذاته وواجب
 الوجود بغيره والجواب في هذا مذهب ابي و ذلك انه بحسب الاشياء ^{التي}
 على هذا العقل ان لا يكون لها فاعل ولا صانع مثالي وذلك ان الاله الحي
 بشره بالطلب هو الاله معذرة في الكثرة والكيفية والمازاة اخصها لا يمكن
 ان يكون من غير جدي ولا يمكن ان يكون بغير شكل للشأن ولا يمكن ان يكون
 الشان رايا يد رافق وليس احد يقول ان الشان هو واجب الوجود
 فانظر ما اخص هذه الضاللة ولوان بغت العروضة عن كليات الاشياء
 المعنوية وكيفياتها موادها كما تنوهم الاشعة في الحققات مع تلك
 لا ان تغتلك الوجود في الصانع وفي الحوادث وكان يمكن ان يكون كل

فأصل جاسنا وكل مؤثر في الوجودات خالقاً وهذا كله إبطال للعقل والملكة
قال أبو حامد الثالث أن هذا الفاسد لا يجوز للحضم من مقابلة مثله
 ويقول أنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده فكنا بل وافق الوجود الامكان
 من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد اشغل العديم من العجز الى القدرة
 قلنا لان الوجود لم يكن مكاناً فلم يكن مقدراً فامتناع حصول ما ليس
 لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان متمناً فاضاً مكاناً قلنا لم يستحيل
 ان يكون متمناً في حال مكاناً في حال فان قلتم الاحوال متساوية قبلكم والمعاد
 متساوية فكيف يكون مقداراً مكاناً والكبر منه او اصغر مقداراً متغيراً متساوياً
 لم يستحيل هذا فهذا لا يستحيل فهذا طريقه القاطنة والحق في الجواب ان
 ما ذكرناه من بعد الامكانات لا معنى لها وانما المسلم ان الله اسم قديم فانه
 لا يتبع عليه الفعل ابداناً لوان راداً وليس في هذا القدر ما وجبت ان زعمنا
 منذ الا ان يصفى الوهم اليه يسليه اشياء **قلت** حاصل هذا القول
 ان نقول الاشتباه للعلافة هذه للسئلة عند ما سجد اعني قول الفاعل الى
 العالم يمكن ان يكون الكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يقو على حد
 من يرى ان الامكان سعدم خارج الشيء الى الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل
 نقول ان الامكان يقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان
قلت الان محمد سعدم الامكان للشيء الممكن جدد للضرورات فان الممكن
 يقابله المتع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ممكن قبل وجوده فهو
 متع ضروري والمتع انما له موجوداً كذا في ما انزال الممكن موجوداً فهو

ل
مر

مت

ممكن لا كذا في حجب وقولهم ان الاشياء
 متساوية لان حقيقة ما في ذات واحدة
 ولا قبله ولا بعدهم الصحيح للاشياء
 الى القدرة لان لا يشترط ما قبلها
 يكون الشيء اسبقاً من ضيقه لا امتناع
 مكاناً وانما في الشيء ما متساوية في وقت
 هذه حال كل ممكن مثالي والاشياء كل ممكن
 من موقوعه فاذا سمع الحضم ان شيئاً
 سلم ان الشيء ليس عليه الممكن متساوية
 كان متمناً في حد ذاته وهذا لا ينافي
 الاستحالة الى الامكان وهذه مسئلة
 طرح من مسئلة الى مسئلة من غير
 ان ما ذكرناه من بعد الامكانات لا معنى
 فانه لا يتبع عليه الفعل ابداناً لوان راداً
 زمان منذ الا ان يصفى الوهم اليه
 في هذا النوع ما وجبت منه الزمان لا
 العالم سرمداً ولكن الزمان في كل شيء
 هيئاً ما وجبت امتناع معارضة فعله على
 هو الذي يدل على الامتناع وهو لا يكون

ممكن

آخر ولا يقال فيه انه قادر على اوقات محدودة متناهية وهو موجود
قديم فسادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قدما او محدثا او لا يجوز
ان يكون قدما او لا يجوز ان يكون محدثا او يكون بجوز ان يكون محدثا
ولا يجوز ان يكون قدما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون ضللا او لا
اول فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات
فليس ج الى السماع ولا بعد هذه المسئلة من العقلية واذا قلنا ان الاول
لا يجوز عليه ترك الفضل الا فضل فضل الادي لا نقص فاقى نقص اعظم
من ان يوضع فضل القديم متناهيها محدود الفضل المحدث مع ان الفضل المحدث
انما يقصور عن الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود والجور
فيها كله كما ترى لا يخفى على من له ادنى بصيرة بالمعقولات فكيف تنسج على القديم
ان يكون قبل الفضل الصادر عنه الا ان فضل قبل ذلك الفضل فضل ويترتب
في ادعائنا الى غير نهاية كما يستمر وجوده اعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يسلو
وجوده الزمان ولا يحيط من طرفه بلزم ضرورة ان يكون ضللا لا يحيط به
الزمان ولا يباين زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يترتب في ضلله
عن وجوده الا ان يكون يقطعه من وجوده سوى ان لا يكون على وجوده
او يكون من دون الاختيار مترافيا فعلة من وجوده عن اختيار ومن يوضع ان
لا يحد عنه الا فضل حادث وقد وضع ان ضلله بجهة ما مضى وان لا
له من تلك الجهة في ضلله **الدليل الثالث** على قدم العالم **قال** ابو حامد
من كان بان قائل وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون متناهي

مكتنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل باينا ولم يزل العالم مكتنا وجوده
لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بأنه متناهي الوجود فاذا كان الامكان
لم يزل بالمكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه مكتنا وجوده
اي ليس محالا وجوده فاذا كان مكتنا وجوده ابر لم يكن محالا وجوده ابر لا
فان كان محالا وجوده ابر لم يكن قولنا انه مكتنا وجوده ابر وان بطل قولنا انه
مكن وجوده ابر لم يكن بطل قولنا الامكان لم يزل وان بطل قولنا الامكان لم يزل
تصح قولنا الامكان لما اول واذا صح ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيقول
الى ثابت حال لم يكن العالم مكتنا ولا كان الله عليه قادرا **قلت** اما من
ان العالم كان قبل ان يوجد مكتنا امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم
ان ليا لان ما لم يزل مكتنا ان وضع ازل لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله
ح وما كان مكتنا ان يكون ان ليا فواجب ان يكون اريا لان الذي يمكن فيه
ان يقبل الاولية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو امكن ان يعود الفاعل
ان ليا ولذا لما يقولون للكنم ان الامكان في الامور الاولية هو من دون
قال ابو حامد الامراض ان تبقى العالم لم يزل ممكن للحدوث فليجزم ما
رفت الا وبصور احاطة فيه واذا اقر بوجوده ابر لم يكن حادثا فممكن الحاح
على قول الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم
الكلها هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا ان وجوده فوق ذلك هكذا
الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده مطلق لا نهاية
منه ممكن ذلك وجوده لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كيقال ان الممكن جسم متناهي

ح

مكن

الذي لا يسلو

السطح ولكن لا يتغير مقدار في الكبر والصغر ذلك المكن الحدوث وبما
 الى جود لا يتغير في القدم والناظر فاما كونه حادثا مستمرا فانه المكن لا غير
قلت اعلم ان وضع ان قبل العالم امكانا واحدا ما بعد ولم يزل فقد يترتب
 ان يكون العالم ازلما واحدا من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية
 ما بعدة كوضع او عاقل في الجواب فقد يترتب ان يكون قبل هذا العالم عالم
 وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويرد ذلك الى غير نهاية كالحال في أشخاص الناس
 وبخاصة اذ وضع سائر التقدم شرط في وجوده الماخز مثال ذلك انه لا
 سبحانه قادر على ان يخلق قبل هذا العالم علما اخر وقبل ذلك فلاخر ^{فقد}
 لزم ان يبرهن الامر الى غير نهاية ولا لزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق
 قبله عالم آخر وذلك لا يتقبل به المخلوق ولا يستطيع التي ينفرد بها على حد
 العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله
 لك قد يظن به انه ليس ^{ولا} لكن ازاله لك اذا خفض عنه فظهر ان لا يترتب
 ان يكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن
 الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالحق الذي صد عنه الشخص ^{ولك}
 بوسطه حتى ازل وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر كالحال
 في أشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فباطل ما استمر الامر الى
 عالم ازل بالشخص او بتسلسل واذا وصق قطع التسلسل فظهر بهذا العالم ان
 اعني ازاله واحدا ما بعدة ازلما **وبل** ^{كل} وهو يتم قال في حادث فيا لمادة
 التي فيه سبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا يكون المادة حادثا وانما الحال

مجهول

الصورة والاعراض الى قوله نعم يمكن المادة الاصل حادثا **قال قلت** حاصل هذا
 القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حد وفيه فان كان مستويا ^{مستويا} في شيا تقو
 وهو الحق القابل للشيء المكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس
 ان يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل القابل وذلك ان قولنا في بدائه
 يمكن ان يعقل كذا غير قولنا في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفعل
 امكان القابل اذ كان القابل لا يمكن ان يعقل متصفا واذا لم يكن ان يكون ^{ممكن}
 المتقدم على الحادث في غير موضوع اصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو ^{الشيء}
 ولا المكن لان المكن اذا حصل الفعل انتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحاصل
 للامكان هو الحق القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تكون باقية مادة لا
 كانت يحتاج الى مادة وبما الامر الى غير نهاية من ان كانت مادة متكونة من
 ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فاما يتكون من شئ ما فاما ان يبرأ
 الى غير نهاية على اسقامته في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان ^{فقد}
 ازلما لا يوجب شئ بالفعل غير متناه واما ان يكون الصور متعاقبة ^{مستويا}
 غير كائنة ولا فاسدة ويكون متعاقبا ازلما ^{فقد} وان كان ذلك لك ^{فقد}
 ان يكون ههنا حركة ازلية يعقل هذا التعاقب القوي الكائنة الفاسدة
 الاولية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكورات هو فساد للآخر
 وفساده هو كون لغيره ولا يكون شئ من غير شئ فان متى ^{فقد} يكون هو
 الشئ وتبين مما المقوم الى الفعل ولذلك ليس يمكن ان يكون عدم الشئ
 هو الذي تحول وحده اولا هو الشئ الذي يوجب يكون ^{فقد} اولى الذي يقول فيه

الصورة

انه يكون نفى ان يكون هناك شيء حاصل للصور المتعاقبة وهو التي تتعاقب
عليها **وا** **ابو حامد** الاثر ان يقال الامكان الذي في كونه يرجع الى
فرضا العقل فكما في العقل وجوده فلم يقع عليه تقديره سبحانه فكيف
امنع سبحانه مستحلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سبحانه واجبا فقد
عقلية لا يحتاج الى وجود حتى يحسن وصفه بل يلائم امور احدها ان
الامكان لو استندى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكان له لا يستند
الاستغناء شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للشيء وجود في ذاته ولا
مادة نظرا عليها التي هي صيغته الامتناع الى المادة **قلت** اما ان الامكان
يستند في مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا
ان يستند امر موجود خارج النفس اذ كان الصادق كاجل في ذاته انه الذي
موجود في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء ان
ان يستند في هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه
لا يستند بمقول الامكان موجود يستند اليه بدليل ان المنع لا يستند
موجودا يستند اليه بقول سفيان وذاك ان المنع يستند في موضوع
مثل ما يستند في الامكان وذلك بين لان المنع هو مقابل الممكن ولا
المقابل بنفسه ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سبب الامكان
فان كان الامكان يستند في موضوعا فان الامتناع الذي هو سبب ذلك
موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجود المادة يمنع فان وجود الابدان
مفارقة يمنع خارج الاجسام الطبيعية او احدا فيقول ان الصدق يمنع وجودها

في موضوع واحد فيقول انه متى ان يوجد الانسان واحد ومنه ذلك في
وهذا كله بين نفسه فلا معنى لامتناع هذه المادة التي في بها **وا**
ابو حامد والثاني ان السواد والبياض يقع العقل بينهما بل وجودهما
بموضوعا يمكن فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ عليه حتى
يقال مضافا الى هذا الجسم يكن سودا وان يبيض فاذا ليس السواد والبياض
مكتسبان لانه نعت للامكان واما الممكن للجسم والامكان مضاف اليه فيقول
نفس السواد في ذاته هو ممكن او واجب او متعذر ولا بد من القول بان
قد ان العقل في القضية بالامكان لا يمتنع الى وضع ذات موجودة
اليها **الامكان** **قلت** هذه المادة فان الممكن يقال على القابل على
القول الذي في قولنا على الموضوع بعينه المنع والذي يقال على القول في
الضرورة والذي يقف بالامكان الذي تقابله المنع ليس هو الذي
يجب من الامكان الى الفعل من جهة ما نحن الى الفعل لا اذا خرج
من الامكان واما يمتنع بالامكان من جهة ما هو بالقوة والحاصل لهذا
الامكان هو الموضوع الذي يقع من القوة الى الوجود بالفعل
وذلك بين من هذا الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يستند الى وجود
ولا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم
ولا جهة ما هو موجود بالفعل واما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة
قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما و ذلك ان المعدوم مضاف الى
كل واحد منهما يختلف احدها ان يقع عدم شيء ما خلفه وجوده واذا

ينقل

ان يقع وجوده خلفه عدسه واما كان نفس العدم ليس يمكن فبما ان يقبل
وجوده او لا نفس الوجود ان يقبل عدما وجب ان يكون الفاعل لها شيئا
ما غيرهما هو الذي صفه بالمكان والكون والاشغال من صفه العدم
لا صفه الوجود فان العدم لا يتصف بالكون والتغير ولا بالاشغال كما
ايضا يتصف بذلك لان الكائن اذا اشغال بالفعل ان يقع منه وصف التكون
والتغير والامكان فلا بد اذا امر به من شئ يتصف بالكون والتغير والاشغال
من العدم الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعوانه يجب ان
يكون لها من شئ يتصف عليه الا انه في التغير الذي يشاهد الاطراف بالفضل
وهو في الجواهر بالغير ولنا بعدد اضداد ان يجعل هذا الموصوف بالمكان
والتغير الشئ الذي بالفعل اعني الذي منه الكون من جهة ما هو بالفعل
لان ذلك الشيء يذهب والذي منه الكون يجب ان يكون حراما في المكون
فاذا حصل امر من جهة واحدة هو القابل للامكان هو الحامل للتغير والكون وهو
تعال فبما ان يكون وتغيرا واشغال من العدم الى الوجود ولنا بعدد ان يجعل
من طبيعة الشئ الخارج الى الفعل اعني من طبيعة الوجود بالفعل لانه كان ذلك المكون
الوجود وذلك ان الكون هو من عدمه لا من وجود هذه الطبيعة اعني الفاعل
والمفعول على انهما الا ان الفاعل موصوف بالاشغال لا من صفه العدم بل من صفه الوجود
بالفضل اعني لا من صفه الوجود وانما يستقل من وجود الى وجود كاشغال
منه الى الدم واشغال الدم الى الاعضاء التي للحسن وذلك انما في صفه من
الوجود ككائن موجوده وانما لو كانت موجودة وانما لما كان منها كون

فقد الطبيعة عند هم هي التي يسمى بها بالقبول وهي علم الكون والفساد وكل
من جهة شرف من هذه الطبيعة فهو عند هم غير كائن ولا ماض **ف**
والثالث ان نفوس الماديين عند هم حواهر ثابتة بانفسها ليست بحس ولا
مادة ولا تتلخص في مادة وهي حادثة على ان اخاره ابن سينا والمحققون
هم ولها امكان قبل وجودها وليس لها ذات ولا مادة فاما كاشغال
اخلاف في الاربع الى الفرة القادرة على كاشغال الفاعل فالى ما ذكره من قبل
هذا الاشكال **قلت** لا اعلم احدا من الحكماء قال ان النفس حادثة عند كاشغال
ثم قال انها ثابتة الا ما كاشغال من ابن سينا وانما للجب على ان حد وشاها هو اضا
وهو اضا لها بالامكانات السببية القادرة لذلك الاتصال كالامكانات التي
في المراتب الاتصال شعاع الشئ بها وهذا الامكان عند هم ليس هو من طبيعة امكان
للمادة القاسية بل هو امكان على غير ما يزعمون البرهان ادى اليه رات
لما حل هذا الامكان طبيعة غير طبيعة القبول ولا تقف على هذا فهم في
الاشياء الا من نظر في كاشغالهم على الشرط الذي وصفوها مع فطره فابعد معلم
ما في صفه من الوجهات الى مثل هذه الاشياء هذا الوجه العرض لا يليق
بشد فاذ لا من صفه امرين اما انهم هذه الاشياء على مقابقتها فاقا منها
على صفه مقابقتها وذلك من صفه الشرط واما انهم مقابقتها على صفه مقابقتها
الى القول فاما لم يخطب على ذلك من صفه الجبال والارض هل عندنا صفه
الصفين ولكن لا بد للجواب من كونهم كاشغال او جامد هي وصفه هذا الكتاب
واما انهم لا ذلك من اجل زمان ومكانه **ف** او جامد مجيبا

عن الفلاسفة فان قيل قد اكلا الامكان المضاف العمل محال ادلا على بعض
 العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم بطبيع
 ويتجه وتنتهي على ما هو عليه والعلم قد عدل عنه لم يقدم العلم
 اذا قد راسخا في العلم الى قوله يكون الامكان راسخا في العلم **قلت**
 ما اورد في هذا الفصل هو كلام صحيح وانت سدت باب ما ذكرنا من تقدم
 طبيعة لكن **مقال** ابو حامد ما عدا الحكماء والطوائف ان راد الامكان
 والى جوب ولا امتناع الاضمارا مقبله صحيح وما ذكره من ان معرفتنا العقل
 عليه والعلم يستند معلوما نقول له معلوم كان التوهم في الجواب
 المضاد الكلاسيكية قد هم وعلم لا يقال لا معلوم لها ولكن لا راجح لمعقولا
 في الاعيان صريح الفلاسفة بان كليات موجودة في الازهار لا في الازهار
 واما الوجود في الاعيان فربما كانت شخصية وهي محسوسة من مقوله وانما سبب
 لان يتوهم مما افقده محوارة من الازهار غفيرة ماد التوهم فيه مقبولة العقل
 سواء السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس سواد ولا بياض
 ولا غيره من الازهار وبقيت في العقل صورة التوهم من غير تفصيل وتعال في
 وجودها والازهار لا في الاعيان فان لم يتوهم ما ذكره **قلت** ضد كلام
 فسقط في الازهار الامكان هو كلياته فربما كانت موجودة خارج الذهن ككليات
 وليس العلم على نفس الكليات ولكن كلياتها تتوهم بفعله الذهن في الطوائف
 عندها الطبيعة الواحدة المشتركة الى الغنص في المواد فالكليات طبيعة
 الاشياء التي هو لها هي وهو هو القول فلو كانا طبيعة الامكان هي طبيعة

قلت

في العقل

العقل

علم متوهم

فما لظن

ومن ان يكون هذا العلم ثابت يستند اليها هذا العلم ان العلم الكلي ليس معلوم
 بل هو منقسم الاشياء وهو على مجموع في طبيعة الاشياء المعلومة بالبقوة في الازهار
 كان او لا كان كليات موجودة ما كليات او لا كانا ذبا ولا يكون ذلك كليات
 كانت الطبيعة المعلومة حرة بالذات لا بالعرض ولا امر بالعكس فاعلم ان الطبيعة
 كليات بالذات ولذلك ترى يدركها العقل برحمته ما هو كليات فلو كان حكم عليها
 باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبيعة التي في الطوائف من المراتب وبينها كليات
 ان يحكم عليها كلياتها فانه لا تستلطف على الطبيعة ولكن هو واحد
 الطبيعة وايضا فان نقول الفلاسفة الكليات موجودة في الازهار لا في الاعيان
 اما في الاعيان موجودة بالعقل في الازهار لا في الاعيان وليس يريدون ان الطبيعة
 ليست موجودة اصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة في الازهار
 بالعقل وان كانت غير موجودة اصلا كليات كاذبة اذا كانت خارج الازهار
 موجودة بالقوة كان الكليات خارج النفس بالقوة فادرس هذه الطبيعة
 طبيعة الكليات ومنها ان ان يخلط لا يشبه الامكان بالكليات ككلياتها
 والوجود الذي بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس لكليات
 خارج النفس وجود اصلا فاما ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فلو
 هذه المعالجة واغتنما **مقال** ابو حامد ما عدا الحكماء والطوائف ان راد الامكان
 او معتد به ما كان الامكان بغيره نقول ولو قد رددت كليات الطبيعة
 وهي الاحاسان والاعيان معلوم فاذا قالوا انهم لا معنى لها الاضحية في العقول
 ملك قولنا في الامكان في الازهار من الطبيعة وان رادها كليات

فعلم الله نعم تلك القول في الامكان والافرام واقع والمقصود اظهارنا
 كلامهم **قلت** الذي يظهر من هذا القول محامه وناقضه وذلك ان اتفق
 ما امكن فيه اما على تقديرين احدهما انه من الامكان منه خارج النفس
 وكل هو مقبول تلك الحريات فهو قوله من جميع وان قالوا ان طبيعة الحريات
 خارج النفس من الكسفات هو طبيعة الكل الذي في الذهن وليس له طبيعة خلاف
 ولا اكلي او يكون طبيعة الحريات هو طبيعة الكل وهذا كالحافات وكما كانت
 فان الكل له وجود ما خارج النفس **قلت** اوجاد من اما العدد من اشياء
 فانه اضاف الى المادة الموصوفة بالشيء او شئ عليه هذه وليس كمال لك فان
 شريك لله تعالى في وجوده ليس بمادة بضاف اليها الامتناع فان وجوده ان معنى
 استحالة الشريك انفراد الله تعالى ببلدة وتوحيده واجب والافراد مضاف اليه
 معولهم ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس مفردا فان هو ان افعاله
 عن النظر واجب ويقضي الواجب مجتمع وهو اضافته اليه قلنا معنى انفراد الله
 عن العالم ليس انفراده عن النظر فان انفراده عن النظر واحد وانفراده عن
 الممكن غير واجب فكيف يكون اضافته لامكان الوجود طبيعة كما تكلفه في رد
 الامتناع الاذاته بقوله صيانة الامتناع الى الواجب ثم بضافه الانفراد اليه
 الوجود واما العذر عن السواد والياض فانه لا يستلزم ولا ذات مفرد ان
 بذلك في الوجود فمع وان عن ذلك في العقل فلا فان العقل يقبل السواد
 ويحكم عليه بالامكان في ذاته **قلت** هذا كلام ساطع فانه لا شك
 ان مصاياه العقل اما في حكمه على طبع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن في النفس

لا يمكن ولا يمنع كان فضايا العقل ذلك كلافضا لم يكن فرق بين العقل والروح
 ووجود النظر لله سبحانه تمنع الوجود في الوجود كما انه وجوده واجب الوجود في
 ولا معنى لكثير الكلام في هذه المسئلة **قلت** اوجاد من العدد باطل بالنفس
 للمادة فان لها ذات مفردة وامكانا سابقا على الحدوث وليس ثم ما يضاف
 اليه فلو لم يكن ان المادة ممكن لها ان يربها النفس هذه اضافات بعيدة
 فان اكتفى بهذا فلا يبعد ان يقال مع إمكان الحدوث ان القادر عليه يكون
 حقه ان عددتها تكون اضافته الى الفاعل مع انه ليس بطبيعة كاشفة
 الى البدن المتصل مع انه لا يطيع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة
 الى المتصل اذ لم يكن الطبع والموضيع **قلت** يريد ان يزيل فهم ان
 الامكان مجرد وفي النفس غير متطبع في المادة ان يكون الامكان الذي
 في القابل كالامكان الدائري الفاعل لان يحدد عند الفعل فيستوي الامكان
 في الشئ شئ في ذلك ان على هذا الوضع فان النفس كالحادث بالبدن من
 خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا يكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع
 في المصنوع والحوادث لا يتبع ان يوجد من الكليات التي هي عن الحيات
 ما يفارق عمله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الملاح الى يفعل بها وان كانت
 البدن كالاته للنفس فهي صفة مفارقة وليس لامكان الذي في الالات كالات
 الذي في الفاعل ان توجد الالات في الملاحين جميعا ام لا الامكان الذي في المتصل
 والامكان الذي في الفاعل ولذا كانت الالات محركة بمحركة فوجبه انها
 محركة بوجد فيها الامكان الذي في الفاعل ومن جهة ايضا محركة بوجد فيها الالات

الذي في القابل فليس يلزم من وضع النفس مفارقة ان يوضع المكان الذي
 في القابل هو بعيد عن المكان الذي في القابل واثمة المكان الذي في القابل
 عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شئ خارج النفس ^{منفعة}
 للمعانة بشئ واحد لا مكانين بالآخر ولما شرعوا بوجدان ان هذه الاماكن
 كلها اما بعيد شكوكا وصرح عند من لا يقدر على حلها وهو من فضل الزمان
 السطليين قال فان قيل فقد علم في جميع الاماكن ان على مقابلة
 الاشكالات بالاشكالات فلا يخفى ما اوردتوه من الاشكال فلما المعارف
 سبب فساد الكلام لاجلة وتخل وجه الاشكال في تقرير المعارض والمطالبة
 ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الاكتساب من فهمهم والتعريف في جواب ادلتهم
 فاسد من تعاقبهم ولم نطرق للادب من مذهب معين فذلك لا يخرج عن
 قصد الكتاب ولا يستقص العقول في الامثلة الدالة على الحدوث او غير
 ابطال دعواهم بغيرية القدم واماناثات الذنب للفسخ في كتابين ^{بالفراغ}
 من هذا افتناء الله ونسبهم قواعد العقاييد ونعتي في بلائيات كما اعتدنا
 في هذا الكتاب بالهدم **قلت** اما مقابلات الاشكالات بالاشكالات
 فليس يقتضي تقدما واما يقتضي حجة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم
 يدع عنه احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر المواقف
 الذي عاند به بعض هذا الرجل هو شكوكه بغير من مذهب افلاطون وبعضها
 ببعض ونسب الخلافات منها بعضها ببعض وتلك معان غير تامة في
 التامة انما هي التي تعتني ابطال مدعاهم في الامور في نفسه لا يجب قول القائل

مثل ان لا يثبت لهم ان يكون لهم ان يكون ان الامكان حكم ذهني من دعواهم
 في الكلي فانه لو سلم صحة الشئ معناه لم يلزم من ذلك ابطال كون القضية مستندة
 الى الوجود وانما كان يلزم عن واحد الامر ان ابطال كون الكلي في الدهر فقط
 وانما كون الامكان في الدهر فقط وقد كان واجبا عليه ان يتدبر الحق
 على ان يتدبر ما روي به الناطق في شككم للاحتمال الناطق قبل ان
 على ذلك الكتاب او يثبت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليها
 بين ولعله لم يزل في قوله انه ليس يعتقد في هذا الكتاب بصره مذهب
 مخصوص انما قاله لانه يبين بانه يعتقد بغير مذهب الاشترية والظن الكلي
 المتوفرة اليه انما راجع في العلوم الا لا صير لان هذه الفلاسفة من استعاضوا
 في واحدا بنحوه كماله كماله في كتابه في كتابه **المسألة في كتابه**
في بعية القائلين انهم في المذلة **قال** ابو حامد نعم ان هذه المسألة
 في الاول فان العام عندهم كانه اولى لاجلته لوجوده فهو ابدى كانه لا
 ولا يستور فناء ولا يفسده بل لم يزل لك ولا يزل ايضه لك وادلتهم لا
 التي ذكرناها في اولية جارية في الابدية ولا اعتراض من غير فرق فافهم
 يقولون ان العام معلول وعلة اولية ابدية ولكن المعلول مع العلة
 ويقولون اذا لم يتغير العلم لم يتغير المعلول وعليه يتوابع الحدوث وهو
 مبنيان في نفي لا تقطع وهذا مستلزم لروسلهم الثاني ان العام
 اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بين قضية اثبات الزمان
 وسلهم الثالث ان امكان الوجود لا ينقطع تلك الوجود الكلي يجوز ان

الامكان

كلامه من ص

يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانما نحن ان يكون انزليا
ولا نحن ان يكون انزليا فابقاه الله تعالى ليدبا اذ ليس مرضورة للحادث
ان يكون له آخر ومرضورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم يكن
ان يكون للعالم لاحد اخر الا ان هذا دليل على العلاف فانه قال كما يستحيل
دوامات لانهاية لها لك في المستقبل وهو ناسد لان كل المستقبل قد لا يكون
في الوجود لا متداخلا ولا متساوقا فالماضي قد دخل كله في الوجود متداخلا
وان لم يكن متساوقا واذا ثبت اننا لا نستطيع بقاء العالم ابد اصبحت العقل بل
محور ابقاء وانهاه فانما نعرف الواقع من شئ الممكن بالشرع فلا يستلزم العقل
فيه بالمعقول **ثالث** اما قوله اما يلزم من اول مراديه العالم
فيما مضى يلزم منه فيما يستقبل فيصح ولكن يلزم الثاني فما اوله انه ليس يلزم
في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على ما نعلم فانما نحن ان
يكون العالم انزليا فيما مضى ولا نحن ان يكون انزليا فيما يستقبل الا ان هذا دليل
العلاف فانه روي ان كون العالم انزليا من الطرفين ثم ليس كما قال لانه اذا
سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه بل حقيقة حاله متدة معه فقد
مجاذ لك لا مكان كما على الموجود الممكن لاذ اخرج الى الفعل تلك الحال وكما
يظهر من هذا الامتداد انه ليس له اول صحيح لهم ان الزمان ليس له اول اذ
ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسمية من شاء دهر لا معنى له واذا
كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود
المتحرك لا اول له واما قوله ان كل ما رجع في الماضي فله اول فنقصه بانه

لان الاول يوجد في الماضي انزليا كما يوجد في المستقبل واما تعريفهم في ذلك بيت
للاول ونقصه من عورته يحتاج الى بيان لكن وجود ما وقع في الماضي بالبرهان
ينبغي وجود ما وقع في الماضي من الزمان وذلك ان ما وقع في الماضي من غير الاول
هو متناه من الطرفين اعوان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي في الازل
فليس له ابتداء وان لا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدائمة
ابتداء وليس يلزم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود
اكثر من الفاسد ومن سلم ذلك منهم فقد شاقص ولذلك كانت هذه القضية
ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيئا له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا في انقلاب الممكن انزليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون
شيئا يمكن ان يقبل الفساد ويقبل الازلية شيئا غير مبرور وهو ما يجب ان يخص
عنه وقد خص من الاول ان قالوا هذا دليل مواضع الفلاسفة في ان كل حدث فاسد
واشد التزلزل اصل القول بالجوهر واما من فرق بين الماضي والمستقبل
بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود
واما يدخل كله في الوجود وانما يدخل منه شيئا شيئا بكلام صواب وذلك
ان ما في الماضي بالحقيقة قد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان
يقبل عليه بغيره وله كل وهو متناه ضرورية واما عالم يدور في الماضي
كدخل الحادث فلم يدخل في الماضي الا ما شارك الاسم بل هو في الماضي متناه
الغير نهاية وليس له كل واما ان كل اجزاء وذلك ان الزمان ان لم يكن
له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر لكل حاضر فله

يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقرى فانما يحل ان يكون ازل
ولا يحل ان يكون ابديا لبقاء الله تعالى ابديا اذ ليس مرضورة للحادث
ان يكون له آخر ومرضورة الفصل ان يكون حادثا وان يكون له اول ومرضورة
ان يكون للعالم لامعة اخر الا ان هذا دليل على العلاف فانه قال كما يستحيل ان
دورات لانهاية لها لك في المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل نظرا لانه
في الوجود لا متلفضا ولا متساويا فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاصقا
وان لم يكن متساويا واذا ثبت لنا لا يبدى بقاء العالم ابديا حيث العقل بل
محور بقاءه وانما هو في الواقع من شئ الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر
فيه بالمعقول **قلت** اما قوله انما يلزم من اوله من ازيد العالم
فيما مضى يلزم منه فيما يستقبل فيصح ذلك ويلزم الثالث وما اوله انه ليس يلزم
في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على ما يجب فانما يحل ان
يكون العالم ازل في الماضي ولا يستحيل ان يكون ازيا فاما مستقبل الا ان هذا دليل
العلاف فانه روي ان كون العالم ازيا من الطريقين ثم فليس كما قال لانه اذا
سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه بل محقق حاله مدة معه بعد
معاد ذلك لا مكان كما في الموجود الممكن لاذ اخرج الى الفعل تلك الحال وكان
يظهر من هذا الاستدلال انه ليس له اول مع لهم ان الزمان ليس له اول اذ
ليس هذا الاستدلال شيئا الا الزمان وتسمية من ساء دهر لا مقوله واما
كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود
المتحرك لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فمقتضى ما

لان الاول يوجد في الماضي ازيا كما يوجد في المستقبل واما قولهم في ذلك بيت
الاول ونعمه قد عرفت يحتاج الى بيان لكن وجود ما وقع في الماضي بالذي يزيل
نيز وجود ما وقع في الماضي من الماضي وذلك ان ما وقع في الماضي من غير الاول
هو مشتق من الطريقين اعني له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي في الاول
فليس له ابتداء وان لا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدائمة
ابتداء فليس يلزم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يصحون وجودها في الماضي وجود
اكثر من الفاسد ومن شئ ذلك منهم وقد شاقص ولذلك كانت هذه القضية
ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيئا له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا ان يعقب الممكن ازيا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون
شيئا يمكن ان يعقب الفساد ويعقب الاول شيئا غير مبرور وهو ما يجب ان يعقب
منه وقد خسر من الاول فان هذا دليل موافق للفلاسفة في ان كل حادث فانا
واشد التماسا اصل القول بالحدوث والماضي في غير الماضي والمستقبل
بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود
وانما يدخل كله في الوجود وانما يدخل منه شيئا شيئا بكلام صريح وذلك
ان ما في الماضي بالمعقود قد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان
يفضل عليه بطريقتين له كل وهو مشتق من مرضورة واما ما لم يدخل في الماضي
كدخل الحادث فلم يدخل في الماضي الا ما شارك الاسم بل هو مع الماضي متدا
الغير نهاية وليس له كل واما الكل لاجزائه وذلك ان الزمان ان لم يكن
له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر فكل حاضر له

فما وجد مساو للزمان والزمان مساو قاله فقد يلزم ان يكون غير متساو
ليدخل منه في الوجود الماضي الاخره التي يحصرها الزمان مط فيه كالادخال
والوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة الا الآن ولا ملح له الا الكون المتحرك
على العظم التي تتحرك عليه في الزمان الذي هو سبيل فانه كان الموجود الذي
لم يزل في الماضي لما نقول ان ما سلف من وجوده قد دخل في الزمان في الوجود
فانه لكان ذلك كان وجوده له مبدأ وكان الزمان يحصره مط فيه كقول
فما كان من الزمان لا يفي بالدرجات الماضية اذ ادخل منها في الوجود
الوحي ما حصر منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود
كالمداخلة في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذ كان لا يحصر الزمان واذا
تصور موجودا زلت افعاله غير متاخرة عنه على ما شأن كل موجود من
ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان اذ لم يدخل في الزمان الماضي
يلزم ضرورة الدخول افعاله في الزمان الماضي كما هو دخلت كانت متاخرة
وكان ذلك الموجود الاول لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل
فقد ضرر متع والا ليوالي وجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا
الزمان ان يكون افعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود واما
فان كانت حركات الاجرام التساوية وما يلزم معنا ان لا يكون وجوده
غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب ان يكون افعاله غير داخله
في الزمان الماضي فليس كل ما يتعلق به انه لم يدخل يجوز ان يقال فيه
قد دخل في الزمان الماضي ولانه قد انقضى افعاله نهاية فله مبدأ

الذي

وايضا فان قولنا انهم لم يزل هو في الدخول في الزمان الماضي وان يكون له مبدأ في الماضي
 يضع ان هذا قول في الزمان الماضي يضع لم يزل هو صادرا على المطلق فاذا ليس يصح ان
 ما لم يزل مع الوجود الاول فقد دخل في الوجود الاول قد دخل الوجود الاول في
 الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا ان كل ما مضى فقد دخل في الوجود فيقيم
 منه معنيان احدهما ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو
 صحيح اما ما مضى معناه الوجود الذي لم يزل او لا يتقبل عنه فليس يصح ان يقول
 قد دخل في الوجود لان قولنا قد قد دخل في الوجود ان معناه الوجود الاول
 ولا وفي هذا من العقل والوجود اني لم يكن له وجود موجود لم يزل في الماضي
 فقد معناه ان هذا الكلام لم يزل على ما مضى وان لم يكن لم يزل ان يكون له
 ولا قد دخل في الوجود كما يستعمل في استمراريته فاما معناه ان يكون قد دخل في
 وهذا كلام غير كافي في معنى الوجود الاول يعني ان يوجد اصل لم يزل ولا يزال
 ولو اتسع دلالة الفعل لا يمنع في الوجود اذ كل وجود ففعل متبادر له في الوجود
 معناه العزم حصوله على الفعل لم يزل وجوده اذ لا بد له من ذلك فانه لا يمكن
 ان يكون اسم الحوادث على العالم كما اطلقه الشيخ في الفعل ما هو فعل هو حادث
 وانما هو العدم فلهذا هذا الاحداث والفعل الحادث ليس له اول ولا آخر
 قلت ولذلك عسر على اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم
 لا يفهمون من القديم الا ما لا عقل له وقد رايت بعض علماء الاسلام قد مال الى
 هذا الرأي **والله اعلم** واما سلمكم السلام فموجزا لا يمكن حصوله
 العالم هو امكن وجوده اذ ان قيل لا يتقبل مستحسنا وهو وصف انساني فيفسد كل

المسألة

اشعة
احسنه من اطلاق

۷

حادث بينهم المادة سابقة وكل متقدم متفرد لزيادة متقدم عنه
 والاصول لا تقدم وانما تقدم الصور والاعراض لانه فينا **قلت** اما اذا
 وضع متاف الصور دورا على موضع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب
 لم يزل متفرد بلزم من وضع ذلك وانما ان وضع هذا التعاقب على مولا لا نهاية
 او صورة لا نهاية لها في النوع فوضع ذلك ان وضع ذلك من فاعل غير ذلك
 ان كانت هناك مولا لا نهاية لها وحد مولا لا نهاية بالفضل وذلك لانه
 من ذلك ان يكون هذا التعاقب من فاعلات محدثة ولذلك لا يقع على هذه
 الجهة ان انسانا يكون ولا يبعث انسان ان لم يضع ذلك متعاقبا على مادة
 حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للآخرين ووجود بعض المتقدمين
 الغير جوي جوي الفاعل واللام للآخرين وذلك كله بالعرض ان يكون
 كالاتي للفاعل الذي لم يزل يكن انسانا مابسة انسان وموادة ذات
 وهذا كله او المفضل هذا التفصيل لم يفتك الناطق وهذه الاشياء من
 لا تحصل منها فاعلم الله ان يهلك اياها من يخلق وعبدا للعلماء الذين بلغوا
 مشي للخصم في الجاهل من افعله والراجل التي لا تنافي وكلما قلته من هذا
 ليس من ههنا وهناك يحضر عن معانيه على الشرط التي بينها العدماء
 في الغرض والادب مع ذلك ان يسبح الانسان اقاويل المتفكر في كل شيء
 عنه ان كان يجب ان يكون من اهل الحق **فان** اوجاهد والراجل على كل
 ما سبق وانما ارفنا هذه المسئلة لانهم فيها ليس اخر من الاول ما تمكنت
 جالسين اذ قال لو كانت الشمس مثالا بفضله لاسلام الفهم منها ذبول في مدة

التي هي على عمل

مدنية ولا تصاد الدالة على مقدارها من الاف السنين لان على هذا المقدر
 فلام يزل وهذه الامداد الطويلة والافلاقتد الاعراض من وجوه الا
 ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس نفس فلا بد ان يتحقا ذبول لكن لما
 تم فالمقدم محال وهو قياسي يسمى عندهم الشرطي المقتضى وهذه النجدة الزائدة
 من المقدم فيه جميع ما لم ينفذ اليه شرط اخر وهو ان يقال ان كانت نفس فسادا
 ذبوليا فلا بد ان يزل طول المدة لهذا المالى لا يدم هذا المقدمه الزيادة شرط اخر
 وهو ان يقال ان كانت نفس فسادا ذبوليا فلا بد ان يزل طول المدة او سائر
 لافساد الاطريق الذي يزل هو يلزم التالي للمقدم ولا يلزم له انه لا ينفذ
 الا بالذبول الى الاول واحد وجه الفاد ولا يبعد ان ينفذ الشيء نفسه وهو على
 كاله **قلت** الفاعلة به هذا القول وهذا الوجه هو ان اللزوم من المقدم
 والتالى غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يزل اذ كان الفاسد قد يقع
 للشي قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفاسد على الجري الطويل ولم يوضع
 وسلم ايضا ان يلزم السامى جويل وذلك ان كل حيوان نفس على الجري الطويل
 فهو يزل قبل ان ينفذ ضرورة لكن هذه المقدمات لا سلمها الخصوم في
 السواء بين رها ان فلذلك كان قول جالسين افتاعيا وهو وثق من هذا القول
 ان السواء لو كانت فقد لعنت اما الى المستطقات التي تركبت منها واما
 صورة اخرى ان يقع صورتها وتقبل صورة اخرى كما يرى في صور البياض
 تكون بعضها من بعض اعني المستطقات المتداخلة ولو سلمت الى المستطقات
 فكانت حرام من عالم اخر لانه لا يصح ان يكون المستطقات المحصورة فيها لان

هذه الاستطاعة هي من المقدار له بالاضافة اليها بل نسبة منها نسبة
من الدائرة ولو خلقت صورتها وملت صورة اخرى كان ههنا هم سادس
مضادها ليس هو لا سماء ولا ارض ولا ماء ولا هواء ولا نار ولا
كله سجين واما قولنا ان العالم بذيل هو قول مشهور وهو قول الاولين
وقد قيل من اى جنس هو هذه المعدمات وكتاب البرهان **قال** او
الثاني انه لم يسم له هذا فانه لا تضاد الا بالذبول من ان يعرف انه ليس
الذبول واما السقاة الى الارصاد في لا تضاد من مقدارها الا
والشيء يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب من نقص
مقدار جلال مثلا كما لا يتبين الحس فعلها في الذبول الى الان ونقص
مقدار جلاله او اكثر فالحس لا يعد على ان يدرك ذلك لا يعد
في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كان الياقوت والذهب
مركبا من العناصر منهم وهو قابلة للعناد ثم لو وقع باقوة مائة سنة لم يكن
مضافا محسوسا بل من نسبة ما ينقص من الشمس لضعف ما في الارصاد كسنة
ما ينقص من الياقوت ومائة سنة وهذا لا يعجز الحس فدل ان دليلهم
في غاية الضاد وقد اعرضنا عن ذكر ادلة كثيرة من هذا الجنس مستكبرها
واوردنا هذا الى احد ليكون عندنا مثلا لما تركناه واقصرنا على الادلة
الاربعة التي يحتاج اليها في كل وقت فضل شيئا كما سبق **قلت** ان كانت الشمس
معدل وكان ما ينقص منها في مدة الارصاد غير محسوس لعظمها مما كان
ما يحدث من ذبولها فما هي من اجرام هذا محسوس وذلك ان ذبول

كل ذلك انما يكون بفساد اخر منه فخل ولا بد في تلك الاجسام المتأخرة من ذلك
ان يبقى باهرها في العالم او يخل الى اجزاء اخرى في ذلك كان بوجوب في العالم
بينا اما في عدد اخرائه واما في كينيتها او في تغيرت كينات الاحرام تغيرت
وانما لا تضاد ومخاصة الكواكب لبعضها ههنا من العالم تقوم ان الاحتمال
على الاجرام السائدة فخل بالتمام الا لا في ذلك ههنا عند الفلاسفة هذا
القول لا يبلغ مرتبة البرهان **الذي الثاني** لهم واستحالة عدم العالم
ان قالوا ان العالم لا يعدم جواهره لانه لا يتقبل سبب لذلك فاعلم ان يكون
سبب ما م انعدم فلا بد ان يكون لسبب وذلك السبب لا شيء اما ان يكون
بارادة القيم وهو لا بد ان يكون مريدا لعدمه ثم صار مريدا بقدر تغير
او بوقوعه الى ان يكون القديم وارادة على نعت واحد في جميع الاحوال
بتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة
حادث بارادة فذمته يدل على استحالة العدم وزيد ههنا اشكال آخر
اخر من هذا وهو ان المراد من المراد لا محذور وكل من لم يكن فاعلام صار
فاعلا فان لم يتغير هو في نفسه فلا بد ان يصير فعله من جوده ابعاد ان لم يكن
جودا فانه لم يبق كما كان قبل لم يكن له فعل ولا ان ايضا لا فعل له فاذ لم يتقبل
والعدم ليس شيء فكيف يكون فضلا واد عدم العالم وتجدد له فعل لم يكن
ذلك الفعل هو وجود العالم وهو شيء اذا انقطع الوجود او ضل عدم العالم
وعدم العالم ليس شيء حتى يكون معللا فان قيل وجبات الفعل ان يكون
وعدم العالم ليس شيئا من جوده حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجب

ولا كمال هذا انما افتقركم المتكلمون في الصغر من هذا اربع فرق وكل فقرة
انتمت بمحالة **ثالث** ما حكاه من الفلاسفة انهم يلزمون خصوصهم في هذا
القول بحال عدم العالم ان يكون القديم وهو الحديث يلزم نفي حدوث
وهو لا عدم كالموضوع في الحديث فقدم القول في ذلك القول في حدوث
العالم وذلك ان المتكلم في الواقعة في ذلك الاحداث هي بعضها الواقعة
في الاعماد فلا معنى لامادة القول في ذلك واقاما يحسن هذا الوضع من ان
كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد سلق بالعدم
حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو امر قد شنع على جميع الفرق سليمة
يلجوا الى الاقوال التي ذكرتهم بعد وهذا امر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل
انما سلق فعله باليجاد مطلق انما باليجاد شئ لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان
ممكنا فاحرجه الفاعل من القوم الى الفعل بل احضره احضره ما وذلك ان فعل
عند الفلاسفة ليس بشئ غير افعال ما هو بالقوة الى ان يصير بالفعل فهو
يتعلق عندكم بوجوده في الطرفين اما في اليجاد فينتقل من الوجود بالقوم الى
الوجود بالفعل فترفع عنه واما في العدم فينتقل من الوجود بالفعل الى
الوجود بالقوم فيخرج من ان يحدث عدما واما من لم يجعل فعل الفاعل من
الشيء بان يلزمه هذا التثنية ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا
في اليجاد والعدم الا انه لما كان في العدم اسير لغيره المتكلمون ان
عن معنى مهم في ذلك انه يلزمهم قابل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما
وذلك انه اذا سلق الشئ من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا

العقد الاول بخلافه اذا نقل من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان
العدم يكون في هذا النقل امرانا واما هنا فيبينه يلزمهم في اليجاد الا انه اخفى
انه اذا وجد الشئ فقد بطل عدما ضرورة فاذا كان ذلك لك ليس باليجاد
الا ان لم يدم الشئ الى الوجود بل انه لما كان غايه هذه الحركة هي اليجاد كما
لهم ان يقولوا ان فعله انما يتعلق باليجاد ولم يقدروا ان يقولوا في العدم
اذا كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله
ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق باليجاد فلزم من ذلك بطلان العدم
لكن يلزم ضرورة ان يتصل فعله بالعدم وذلك ان الوجود في معنى مهم ليس
الاحوال هو محضا معدوم باطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان
موجودا بالفعل فليس يتصل به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي احد
امرين اما لا يتصل به فعل الفاعل واما ان يتصل بالعدم فيقلب عينه الى
الوجود من نفس من الفاعل هذا هو ضرورة هو ان يقلب عينه الى الوجود
والتقلب عن الوجود عدما وان سلق فعل الفاعل ما تنقل عينه كل واحد
من هذين للتقابلين الى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سلك
المقابلات فضلا عن العدم والوجود فهو لا يقوم انما هو كمال العالم
ما يدركه ذوالبصر الضعيف من طر السويدي الشئ حتى يبين بطل الشئ انه الشئ قد
كارى امران لم يكن فيهم من اليجاد افعال الشئ من الوجود الذي بالقوم الى
الموجود الذي بالفعل وفي العدم عكس هذا وهو غير من الفعل الى القوم
هنا مظهر ان الامكان والمادة لا يمان لكل حادث ولذا ان يصير موجود

قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن كلامه
 من انهم يحذفون حدوث جوهه قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذلك في ذاته
 الصنف لأن ما يلزم في العدم يلزم في الوجود لكنه في العدم ابر في ذلك
 فلو انهما بقية فان في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه
 عليهم في العدم فقال اما المتعذر فانهم قالوا فاعلم انه موجود وهو النفا
 فلهذا لا يمكن فيعدم كل العالم دفعة واحدة وبعدم الغناء المطلق بنفسه
 نحو لا يحتاج الى قضاء آخر سلسل الى غير نهاية وما ذكره في الجواب منهم في الشك
 قال وهذا فاسد من وجوه اربعة ان الغناء ليس موجودا معقولا لا هو بقدر
 خلقه ثم ان كان موجودا فلم يعدم بنفسه من غير عدم ثم لم يعدم العالم بما
 ان خلق في ذات العالم ومن فيه فهو لان الحال ملائ للحوادث فيختصم في
 في لحظة فاذا كان اجزاء العالم يمكن ضل لم يعدم وان خلقه لا في العالم ولا في محل
 فمن ان يضاف وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهو
 الله تعالى لا يقدح في عدم بعض اجزاء هذا العالم وروى بعض بل لا يقدح في
 احداث فنا يعدم العالم كله لانه اذا لم يكن في محل كان منبغته الى الكل على وجه
 واحدة **قلت** هذا القول اسحق من ان شغل باله على ان الغناء والعدم
 اسان مقاد فان لم يخلق عدوالم يخلق نناء ولو قد ناء الغناء موجودا
 اضحى ليقب ان يكون عدوا وجوده من غير محل مستحيل ولا يتم فكيف يتصور
 يكون العدم بفعل عدوا وهذا كله شبه بقول البرسيمين **قلت** اوجها
 الفرق الثالثة الكلامية حيث قالوا ان ضل العدم والعدم عبارة عن

المصادر

بحدته في ذاته على الله من قبحه فبغير العلم به بعد ما كان الوجود عندهم باجها
 بحدته في ذاته بغير الوجود به من جوهه وهذا ايضا فاسد اذ فيه يكون القديم محلا
 للحدوث ثم خروج عن العقول انه لا يعقل من اليجاد الوجود منسوب الى الابد
 وبذلك فاشبات شئ اخر سوى الابد والقدرة وجود المقدود وهو العالم لا
 يعقل في العدم **قلت** اما الذين اعلمه فيرون ان ههنا شبه اشياء فاعلم
 وهو الذي يسود اليجاد او المفعول وهو الذي يتعلق به الفعل فكذلك يرون ان
 ههنا معد وما وفلا ليس له اعداد شيئا معدا ويردون ان الفعل هو
 قائم بذات الفاعل وليس بوجوب عدم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان
 تكون محدثا لان هذا امران النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا
 حد وانما الحدوث التي توجب تغير المحل للحدوث التي تغير ذات المحل مثل
 الشئ من الصاين الى السواد ولكن قبحهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل مطلقا
 وانما هو اضافي وجوده من الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت **قلنا**
 واذا نسبت الى المفعول سميت تفعلا لكن الكلامية بهذا الوضع ليس يلزم ان
 يكون القديم بفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كاطل لا شئ في ذلك
 يلزم ان يكون ههنا كسبب اقدم من القديم وذلك ان الفاعل اقدم بفعل ثم
 من غير ان ينقص في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شرط وجود المفعول فهو
 انه قد حدث في وقت الفعل سفقدم يكن قبل الفعل في الفاعل وكل عاقل عليه
 حدثت فليكن ان يكون قبل السبب الاول سبب ويرى ذلك الى غير نهاية ودين
 ذلك **قلت** اوجامد الفرق الثالثة الاسمية ان قالوا اما الامر من ناء

منها يتصور لا يتصور بقاؤها اذ لا يتصور بقاؤها لم يتصور ثبوتها لعل
 واما الجواهر فليست باقية ما فيها وكما نأبى بقاءها على وجودها فاما
 لم يخلق الله تعالى العاقل لها لعدم الخلق بعد البقاء وهذا البقاء فاسد لما فيه
 من مآكره المحسوس وان السواد لا يبقى والياض كذلك فانه محذور الوجود
 في كل حاله والعقل سوا من هذا كما سوا من قول القائل ان لم يمتدح الوجود
 في كل حاله والعقل الفاضل ان الشعر الذي على رأس الانسان فهو ماضيا
 الشعر الذي كان بالامر من قبله بمعنى انه في سواد الشعر ثم في اشكاله
 وهو ان الباقي اذ يبقى بقاها يلزم ان موصفات الله تعالى بقاها وذلك البقاء
 يكون باقيا بقاها صحاح الى افعال اخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية **قلت** هذا القول
 في غاية السقوط وان كان قد قال به كثير من القدماء اعني ان الموجودات في
 سريان داهم وتكاد الامتصاص في الحالات التي تليها وكيف يرتبط موجودات
 بعضها فيبقى الوجود ثباتا فان كان كان بغيره فيسويج بغيره وان كان
 ذلك كذلك لم ان يكون الشيء الذي يوصف بوجوده بغيره كان فانيا وذلك
 مع ذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الضدان شي من جهة
 واحدة ولذلك ما كان موجودا محضاً لم يتصور عليه فناؤه لذلك لا بد ان كان
 وجوده يقضي مرده فيكون موجودا امدا وما في ان واحد وذلك لعل
 فان كانت الموجودات انما هي بصفة باقية في نفسها فقل مدتها استقامتها
 ما هي موجودة او معدومة في ان يكون لها ذلك من جهة انفسها معدومة
 فقد بقي ان يكون الفاعل لها من جهة ما هي موجودة فاذا اكل موجود يلزم ان

القول

في

يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم اطراد عليه فالخاتمة لتسرع ان
 تبقى الموجودات بقاء وهذا كله شبيه بالبقاء الذي يكون في العقل والخلق
 هذه القرينة فاستحالة قولهم ان من ان يحتاج الى معادته **قال** او حامد القرينة
 الرابعة طائفة من الاشعة فالي ان الاشياء من بقاءها في الجواهر
 يعني بالاعمال الله تعالى فضاكرة ولا تكون نوا ولا اجتماعا ولا اذرا فاستحيل ان
 جسم ليس بجوهر ولا ساكن في عدم وكان فرق الاشعة مثلا الى ان الاشياء
 ليس بفعل انما هو كلف من الفعل لما لم يعقلا كون العدم ضللا قال الفلاس
 بطلت هذه الطرق كلها لم يتصور وجه القول هو ادعاء العالم هذا ليقول ان العالم
 حادث فليست مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية بدون استحالة انفسها
 بطرق تعجب ما ذكرنا وبالجملة فعندهم ان كل قائم بغيره لا في محل لا يتصور احد
 بعد وجوده سواء كان قدما او احاد فلو اذ قبل هضم فاد على الماعلى ان راحل
 الماء قال لم يقدم ولكن انقلب بخار ثم ماء فالمادة الاولى وهي الهيولى باقية
 في الهواء وهي المادة التي كانت لصورة الماء وانما حلت الهيولى بصورة المائية
 صورة الحيوانية واذا اصاب الهواء برد كلف وانقلب ماء لان مادة بخار
 في المادة مشتركة بين العناصر فاما يتبدل عليها صورها **قلت** اما ان يقول ما
 الامر ان لا يمتد ما بين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو
 سوا بقاها في قول من الناقض وذلك لان كانت للجواهر شرط في وجودها
 اذ كان لا يمكن ان يوجد الامر في دون جواهر يقوم بها وضع الامر من شرط في
 وجود الجواهر ووجد ان يكون للجواهر شرط في وجودها فبها وان يكون الشيء

في وجود نفسه وايضا فكيف يكون شطرا في السابق زمانين وذلك ان الوجود
 يكون نقيض العدم الموجود منها ومبدأ الوجود للوجود متناقض كان
 يتناقض ذلك لان للوجود فان ذلك لان ليس فيه شئ من الوجود
 ولا شئ من الوجود وذلك ان لو كان فيه شئ من الوجود لكان
 ضايقا له ولكل لكان فيه شئ من الوجود وبالجملة ان يحمل ما لا يتصور
 شطرا في بقائه وجودا متناقضا زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين احدى بالبقا
 من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الوجود وهو الوجود
 والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيل شطرا في وجوده الثاني
 او كيف يكون ما هو باقيا بالبقا شطرا في بقا ما هو باقيا بالشخص هذا هو
 وسنرى ان يعلم ان من ليس بغيره هو الشئ الكائن انه لم يزل ان يكون الوجود
 بسيطا فلا يمكن فيه عدم لان البسيط لا يتغير ولا يتركب جرمه لا جرمه
 ولذلك يقول ارسطو لو كان الانسان شئ واحد لما كان بالانسان او لما
 كان جسدا وتغيرا ولكل كان يلزم ان يكون بل كان يكون موجودا لم يزل ولا
 يزال واحدا حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك من حدوث الفساد في
 النفس لا حصوله **قال** ابو حامد مجيبا للفلاسفة والمجانب ما ذكرتموه
 من التناقض وان احسن ان مذاب من كل واحد ومن ابطاله على اصحابكم لا يتم
 لا يقال انهم اقام على ما هو مرجح ولكن لا يطول مدونه يقتصر على اصل
 مقولهم يكون على من يقول الابد والعدم بارادة الله تبارك وتعالى
 فاذا اراد الله اوجدا واذا اراد عدم وهو معنى كونه ما لا يدرك على الكمال وهو

في

في حكمه ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما فيكم ان الفاعل لا بد ان
 يبعد منه فعل فالصادر منه فعل الصادر عنه محد وهو العدم اذ لم يكن
 عدم ثم حدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم انه ليس بشئ فكيف صدر عنه قلنا
 وهو ليس بشئ فكيف وقع وليس معنى صدر عنه الا ان ما وقع معناه لا يرد
 ما وقع عقل وقوعه وكيف لا يعقل اصنامته لا العدة **قلت** هذا كله قول
 خبيث فان الفلاسفة لا يكتفون وقوع عدم الشئ عند افساد الفاعل لكن
 لا بان الفاعل لا يتعلق فعله بعد عدمه واما ما قلنا ففعله يتغير من الوجود
 الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع العدم وحدوثه فعل في هذه
 اللحظة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم ارضى الفاعل والوجود
 يكون الفاعل فاعلا له او لا وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول ان يقع
 العدم ولا بد ان فعل الفاعل في الفاعل ان يقع العدم بالذات ولا
 من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتغير فعله بالعدم با هو عدم اعيى ولا
 وبالذات ولكن الحكايات الموجودات المحسوسة بسيطة لا تكونت ولا فسادت
 الا في سائر فعل الفاعل او لا وبالذات بالعدم واما ما قلنا فعل الفاعل بالعدم
 بالعرض وانما يرد ذلك بقوله المفعول من الوجود الذي بالفعل الى الوجود آخر الحق
 عن هذا الفعل العدم من تغير الذات الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم الذات
 هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم **قال** ابو حامد وما القراء
 بينكم ومن شكك بان العدم اصلا على الاعراض والصور ويقول العدم ليس
 بشئ فكيف يطرأ وكيف يوصف بالظواهر والمجده لا شك ان العدم يتصور

قلت

طريقتان على الاعراض والصور والموصوف بالظواهر معقول وقوله شئنا
اولم يسي واصنافه ذلك الواقع المعقول الى قدره القادر ايضا معقول
قلت طريقتان لعدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي صفة الفلاسفة
لاز صادر عن الفاعل بالقياس الثاني والبرهان وليس يلزم مركبة صادرة او
معقولة ان يكون بالذات والا فالفارق بين الفلاسفة وبين من شك في وقوع
العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم اصلا وانما ينكرون وقوع
اولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة او لا بالذات
عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم وانما يقع العدم عندهم بالذات
لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال ان العالم يتقدم الى الوجود
اصلا **قال** ابو حامد فان قيل هذا انما يلزم على من ذهب من مذهبهم بعدم
عدم وجوده فيقال لهما الذي قلنا وهذا لا يستلزم الوجود في الوجود وانما
بعدم الاعراض طريقتان اضدادها التي هي موجودات لا طريقتان لعدم الخلق
الذي ليس شئ فان ما ليس شئ كيف يوصف بالظواهر فاذا ابيض الشعر والفلان
هو الياسين فقط وهو موجود ولا يقال الطائر عدم السواد **قلت** هذا
جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون العدم طارعا وواقع
عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يرضع ان الشئ ينقل الى العدم
الحض من العدم عندهم طارعا عند ذهاب صورة المعلوم وعند وقت الصور
التي هي عند ذلك كانت معانده او جامدة لهذا القول معانده **قلت**
ابو حامد وهذا فاسد من وجهين امد هما ان طريقتان الياسين هل يتغير عند

السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابرنا المعقول وان قالوا نعم فالتحق عين المتحقق
او غير فان قالوا هو عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يضي نفسه وان قالوا غير
فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا فلنا فيه من ان الله متحقق فيكم عليه
بكونه متحققا الغراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتحقق المعقول
وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فتوقع وان قالوا حادث
فالوصف بالجدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث
فتوقع حال لانه قبل طريقتان الياسين لو قبل السواد معدوم لكان كذا او بعيدا
اذا قبل العدم معدوم كان صادرا فتوقع طارعا لانه هذا الطائر معقول
ان ينسب الى قادر هو طائر معقول وينسب الى قادر كذا
لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شئ في الوجود
ليس يتقدم القادر ان يغير الموجود معدوما او لا بزمانه او يقبل من الوجود
الموجود بالعدم وكل من لا يضي مادة فلا ينفك عن هذا الشك انما يلزم ان
يتعلق فعل الفاعل بالعدم او لا بالذات وهذا كله من ملامتي للكارهيه
ولهذا قلت للحكما ان السادى للاهور الكاينيه الفاسدة اثنتان بالذات وهما
المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لا يشترط وجوده في الحادث
انما ان تقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم وادان وقوع العدم
الوجه الثاني ان من الاعراض ما يتقدم منه لا يضي فان الحركة لا يضي لها
واما التقابل بينهما فيكون عند هم تقابل المكمل والعدم او تقابل الوجود
والعدم لا تقابل وجودا لوجود ومعنى الوجود عدم الحركة فاذا احدثت الحركة

لم يطر سكون هو ضد بل هو عدم محض وكذا الصفا التي هي من قبيل الاستكمال
 كالانطباع اشباح الحسوس في الرطوبة الجديدة من العين على انطباع الصور
 في النفس فانها ترجع الى استعمالها في وجودها من غير ان يقال صفة واذا كان معناها
 ذواتها في وجودها من غير استغناء صفة فترى انها عبارة عن عدم محض قد لا
 نادى العقل ويقع هذا الطاري وما عقل وبقوة سبعة وان لم يكن
 عقل ان يثبت لا يقدرة القادر من غير ان يثبت في نفسنا تصور وقوع
 حادث بزيادة قدامه لم يثبت في الحال ان يكون الواقع الحادث عند الوجود
فصل في بقاء الاشياء لا يثبت ان اذا وقع العدم ثانيا اى وقع حادثا
 انما هو من قبيل من الوجود من حيث هو وصورة الوجود الذي بالفضل الى
 ما يقال العقل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يقع عند العلة
 من هذه الجهة ان عدم العالم بان ينقل الى صورة اخرى كان العدم يكون ههنا
 ثانيا وبالبرهان انما الذي يمنع من عدم ان يقدم اليه الى الوجود اصله
 لو كان ذلك لك كان الفاعل متعلقا بخلقه بالعدم او بالذات فلهذا
 كله احدية البرهان على انه بالذات فالزم الفلاسفة من هذا ما قلنا
 واكثر مما قيل التي من هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان احد
 الاشياء من هذا الكتاب كتاب المطلق او تعاقب الوجودات لانها من الفلاسفة
 وكان احد الاشياء من هذا الكتاب كتاب التفرقة بين المطلق والتعاقب من
 الاولين **والله اعلم** في بيان تبيينهم مع العلم ان الله فاعل وصانع
 العالم مستغنى عنه وبيان ان ذلك كان عندهم وليس حقيقة في قوله العالم

العدم صادر عن الفاعل
 اذ هو لا يوجد الا بالعدم

مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه العقل **قلت** قوله اما الذي في العالم
 فهو لا بد وان يكون مرادنا من هذا العالم ما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد
 غير معرفت سبعة وصد غير معرفت بر فاعل العالم الا لو قام عليه برهان
 اوضح من حكم الشاهدية الى الغائب وذلك انما شاهد الاشياء الفاعلة
 البرزخية صفات لا ينفصل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات من الارز
 بفعل حارة والبرودة تنقل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلا
 بالطلع والصف الثاني اشياء الهالان تنقل الشيء في وقت وتنفصل منه في وقت
 اخر وهذه هي التي تسميها برودة وتحتاج هذه انما تنقل من علم ودره والقاب
 الاول سبحانه منزوع عن الوصف احد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها
 الكيفية الفاسدة عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذي يصفه
 والله سبحانه لا يصفه شي يريد والمختار هو الذي يختار احد الاضطر
 والله لا يعوز حاله فاضله والمريد هو الذي اذا حصل المارد كفت الحجة
 بالجلد فالارادة هي افعال وتغير والله سبحانه منزوع عن الاضطر والضعف
 هو الكثرة منها عن العقل الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في وجوده
 وليس من وري في جوهر المريد ولكنه من جهة وايضا فان العقل الطبيعي ليس
 يكون هو علم الله والله تعالى قد يتردد ان فعله صادر عن علم بالجهة
 التي بها صار الله فاعلا ليس منا في هذا الموضع اذ كان لا يضر لارادة في الشا
 فكيف يقال انه لا ينعهم من الفاعل اولا ما ينفصل عن رويته واختياره ويحصل
 هذا المارد مطرد في الشاهد والغائب والفلاسفة لا ينفذون باطلا وهذا

يراد

الحق فيلزمهم اذا انفوا هذا الحد من الفاعل الاول ان سقوطه من الفعل هذا
 بترتبه وقابل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي
 العلة لا الحق واذا اخطأ في الحق فليس يقال فيه انه ملبس والعلة
 معلوم من امرهم انهم يطلبون الحق فمهم غير ملبس اصلا ولا فرق بين
 من يقول ان الله مريد بالارادة لا شرارة البشر ومن يقول ان عالم
 علم بعد لا يشبه علم البشر وان كان لا تدرك كبدية كذا لا تدرك
 كبدية ارادة **قلت** ابو حامد والحقق كل واحد من هذه الوجهين الملا
 ح عالم في نفسه اما الاول فيقول الفاعل عبارة عن مصدر الفعل لا
 للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالارادة وهذا ان العالم من الله تعالى
 كالمعقول من العقل يلزم لزوما من وجوده لا من وجوده من الله دفعة لزوم الظل
 من الشخص واللزوم من الشيء الى قوله فان كل ذلك صادر عنه وهذا مثال
قلت حاصل هذا القول امران اثنان احدهما انه لا يمد في الاشياء
 الفاعلة الا من فعل بوجوه واختيل فان فعل الفاعل بالبطع لغيره لا يمد
 في الاسباب الفاعلة والباقي ان الجملة التي يجاريون ان العالم صادر
 الله هو مثل لزوم الظل للشخص والضيء للشمس والهوى للاستغنى
 وهذا ليس بشي خلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل **قلت** وهذا
 كذب وذلك ان الفلاسفة يقولون ان الاسباب اربعة الفاعل والملا
 والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره من العتق الى الفعل
 ومن العدم الى الوجود وان هذا الانحياز وبما كان من دويته واختياره وبما كان

ر
 مريد ارادة

بالطبع وانهم ليس بسون الشخص بفعل لظنه فاعلا الا محال لا غير منفصل
 والفاعل ينقسم من المفعول بانفاق وهم يعتقدون ان البارئ سبحانه منفصل
 من العالم ليس هو منهم من هذا الجنس ولا هو ايضا فاعل مفعول الفاعل الذي
 في الشاهد لا ذو الاختيار ولا يترد في الاختيار هو فاعل هذه الاسباب
 يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه ام واشرف ما هو في القاملا
 الشاهد فلا يلزم من شئ من هذا الاعتراض وذلك انهم يريدون ان فعله صادر
 من علم ومعرفة ضرورة واعية اليه لا من قوة ولا من خارج بل كان بفضل
 وهو ضرورة مريد مختار في اعل ما يستلزمه من الخيارات اذ لا يلزمه المنقضي
 الذي يطو المريد في الشاهد وهذا هو من كلام الحكماء امام القوم في بعض معاني
 المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان موقعا قال كيف ابدع الله العالم لا من شئ
 ومنه شيئا من لا شئ قلنا في جواب ذلك ان الفاعل لا يخرج من ان يكون قوته
 كمن قوته وقدرته كقواه ارادة وارادة كمن حكمة او يكون العتق اصغر العتق
 والعتق اصغر من الارادة والارادة اصغر من الحكمة فان كانت بعض
 هذه القوى اصغر من بعض فاعلة فلا ولي لا حجة ليس بينهما وبيننا فرق
 لربطه المنقضي كالوفاة وهذا وجه جديد او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
 التمام متى اتحد قوت ومضى قدر قوتها وكلها بغاية الحكمة فقد وجد بفعل
 ما يشاء كما شاعرا لا شئ وانما تجب من هذا القرض الذي فينا وقال كل
 هذا العالم فاما هو مرتبط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولا تلك القوى التي
 للاشياء لم تثبت بل من قوت ذلك الموجد المركب من ان مركب التركيب

فيه معنى لا يد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل
 المادة مع الصورة وهذا الحق من الموجودات ليس يوجد في العقل بغير وجود
 على التركيب بل التركيب هو علم الوجود وهو مقدم على الوجود فان كان لا
 سبحانه علمه تركيب اجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علم وجودها
 ولا بد وكل من هو علم وجود شئ فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يعلم الوجود
 العلم ان مع عند الناظر من فهم **قلت** او جامد محييا من الفلاسفة
 قبل كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما نسمى
 مقفولا شئ سببه فاعلا ولا ينبغي ان السبب فاعلا بطبعه ابا لا ارادة كما
 انكم لا ينبغي ان الله كان فاعلا ماله او غيره الله الى عمله لقولنا من وما قصد
قلت حاصل هذا الكلام جوابان احدهما ان كل مكان واحيا بغيره فهو
 مقفول للواجب بذاته وهذا الجواب معتبر حتى لان الواجب بغيره ليس يلزم
 ان يكون الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل
 وهو الحق من القوة الى الفعل واقا الخراب الثاني وهو ان اسم الفاعل كما
 لما ينقل باختيار ولما ينقل بطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حذرنا به
 اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهن ان الفلاسفة لا يرون الله مريد
 التسمية معروفة معناها ان كل موجود اما ان يكون واجبا الوجود
 بذاته او موجودا بغيره **قلت** او جامد اذ اعلى الفلاسفة قلنا هذه
 فاسفة فذلك ان شئ كل سبب ما وجب كان فاعلا وكل سبب مقفولا
 ولو كان هذا المانع ان يقال ان الجاد لا فاعل له وانما الفعل للحيوان وهذا الكلام

الشعور

المشهور الصادقة **قلت** اما قد انه ليس سبب كل سبب فاعلا فحق انما
 احتجاجة على ذلك ان الجاد لا يستحق فاعلا فكذلك كان الجاد اذا نرى على
 فانما سببه الفعل الذي يكون من العقل والارادة ولا الفعل المطلق المحض
 الموجودات الحادثة المتعادات مع امتثالها من القوة الى الفعل مثل الدار التي
 كل رطب وبابن ما لا يرى مثلها وذلك ان في وجودها من القوة في القوة
 الى الفعل ولذلك كل ما ليس في حق ولا استعداد لقبول فعل النار على النار
 فاعلا في مثلها وهم يخدعون ان يكون النار فاعلا وسائق هذه المسئلة
 فلا يشك احد ان في بيان الحيوان قوى طبيعية تغير العقل اجرام المعدن
 وبالجملة من بدن الحيوان تدبير الله في هذه من فاعلا لملك الحيوان كما ينبغي
 جالوت فيس ومن هذا المعنى يسميه حيا ويعلم هذا المعنى في سببها ثم **قلت**
 فان سمي الجاد فاعلا فاستعاره كما يسمى بالبارئ اعلى من الجاد **قلت**
 اما اذا سمي فاعلا فإرادته ان يفعل فعل المريد فهو مجاز كما ان اذا قيل ان
 فانه مريد واما اذا اراد به انه يحج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة
 بالمعنى التام ثم **قلت** واما قولكم ان قولنا فعل علم وينقسم الى ما هو
 والمصاحب بالارادة غير علم وهو كقول القائل قولنا الادعاء وتنقسم
 مريد مع العلم بالمراد والامر مريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد الارادة
 تنقسم العلم بالضرورة **قلت** اما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مريد ولا
 مريد فيقول ويدل على هذا الفاعل وابان شبيهه اياه بسمه الارادة الا كما يكون
 يعلم بغير علم فاجل لان العقل بالارادة موجود في هذه العالم فكانت القوة

ع

هذه اذ ما قسمة العقل فليس معنى العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود فيخرج
من العلم له وهذا بين وانك قال العلماء في قوله تتم جارا رين ان بعض
انه يستعار ثم **قال** واما فيكم ان قلنا فعل بالفتح ليس مقصودا
فليس كذلك فانه معنى له من حيث الحقيقة وكذا لا يثبت الى العلم
ولا يثبت معنى الطبع منه لا يثبت محار فانه لما كان سببا وحرما
ايضا سبب سبب فاعلم محار واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على
كقولنا اراد وهو عالم بما اراده **قلت** هذا كلام لا يثبت احد في خطائه
فان ما اخرج غيره من العدم الى الوجود اي فعل فيه سببا لا يقال فيه انه فاعل
معنى التشبيه فيخرج بل هو فاعل بالحقيقة كون هذا الفاعل منطبقا عليه في
الفاعل لا يصح فعل بطبعه والى ما فعل باختياره ليس بعينه ام نشأت
واما هو قسمة جبري وكان هذا كان قبل الفاعل فاعلم ان فاعل
بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ يخرج من القوة الى الفعل فيقسم
الى هذين القسمين **ق** او جامد الاله لما تصور ان يقال فعله
محار وقال فعل وهو حقيقة لم تغير النفس عن قوله فعل بالارادة وكان
معناه فعل فعلا حقيقيا لا محار كقول الفاعل تكلم بلسانه ونظر بعينه
فانه لما بان ان مستعمل النظر في القلب محار والكلام في تحريك الراس في
محار اذ يقال قال براسه اي تم لم يستعمل ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه
يكون معناه هو احتمال المحار هذه من له العدم فلينبه على الاصحاح هو لا
الاصحاح **قلت** هذا من غير من يجب الى العلم ان ياتي فعل هذا التشبيه الباطل

والعلة الكاذبة في كون الفوضى مستشفة لقسمة العقل الى الطبع والارادة
فان احد لا يقول نظر بعينه وبغيره وهو متصلان هذا قسمة للنظر وانما يقول
نظر بعينه بعد النظر اليه من بعد ان يفهم منه النظر المحار في ذلك قد يح
العقل انه اذا فهم من راء انه المعنى الحقيقي من ان لم يضر ان تعينه النظر بالعين
تريما من ان يكون هذا واما اذا قال فعل بطبعه فعل باختياره فلا يثبت احد
من العقلاء ان هذه قسمة للفضل ولو كان قوله فعل بارادة مثل قوله نظر بعينه
كان قوله فعل بطبعه محار والفاعل بالفتح اثبت صلاحه في الشهود من الفاعل لا
لان الفاعل بالفتح لا يحل بفعله وهو فعل دايم والفاعل بالارادة ليس كذلك
ولذلك يجوزهم ان يكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله
نظر بعينه وقوله فعل بارادة محار السماع على مدح لا شربه الذي يرون
ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الوجود انت فان كان الفاعل
الذي في الشاهد هكذا لم يثبت شريك قبل ان رسم الفاعل الحقيقي في الفاعل
هو ان يكون من علم واردة **ق** او جامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
الفاعل اما معرف من اللغة الى قوله فان قلتم الى ذلك كذا محار كنتم محكمين فيه
من غير مستند **قلت** حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان العرب
يسمى من شئ في السى وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا لا محار فهو محار
جدا فلا يثبت في الجواب **ق** او جامد مجيبا لهم والجواب ان كل ذلك
بطلان المحار واما الفعل المعنى ما يكون بالارادة والدليل عليه ان في وقتنا
حادثا وقت في حصوله على امر واحد ان اراد في الاخر غير اراد في



الفعل الفاعل لا يلازم كذلك اللغة فان من العاقل انساني فان قال تعالى
دون النار حتى اذا قيل ما قلته الا اعلان صدق قوله الى قوله لم يكن صانعا ولا
الاجاز **قلت** هذا الجواب هو من افعال البطالين الذين سئلوا من تعذيب
تقليط وارجاءه اعظم مقام من هذا ولكن فعل اهل زمانه اضطره الى هذا
اكتساب لغوي نفعه الطقة ما يرى راي الحكماء وقد كان الفعل ليس
احدا الى الالة واما بنسبه الى الخلق الاول والذي قيل بالبار هو العاقل بال
وانا في الة القتل وراحته اله من غير ان يكون لسان وفي ذلك ايضا
ليس يبرر لحد انه احرقه النار بخلاف وجه التقليط وهذا انه اخرج ما يصيد
مركبا على ما هو بسيط مفرد غير مركب وهو من مواضع الاستطاعتين مثل
يقول في الربوبية ايضاً الانسان فانه ايضاً بالاداء والعلافة لا يقول
ان الله ليس مريد بالاداء لانه فاعل يعلم ومن علم ونا على افعال الفاعلين
التقابلين ان كليهما ممكن واما يقولون انه ليس مريد بالاداء الانسانية
قلت او جامد محايي عن الفلاسفة فان قيل نحن نعلم ان الله تعالى باعلا
له سبب لوجود كل موجود سواء وان العالم قوامه به وفي الوجود بالان
سأل لما صحت بجرة العالم الى قوله فلا حاجة في الاسم بعد طرد المعنى
قلت فاصلة القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا واما
سبب من الاسباب التي لا تم التعلق لابه وهو جواب بدي لانه يلزم الفلاسفة
منه ان يكون الاول مبتدئا على طريق الصورة لكل على جهة ما العنصر الحسي
وهذا ليس بقوله احد منهم ثم **قلت** او جامد مجيبا لهم قلنا عرضنا ان

ان هذا

ان هذا المعنى لا يصح فلا يصح انما المعنى بالفضل والضعف ما يصدر عن الارادة
حقيقته وقد بينت حقيقة معنى الفعل الى قوله ومقصود هذه المسئلة الكشف
من هذا ليس فقط **قلت** اما هذا القول فلازم للفلاسفة لكانوا يقولون
ما في لهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوجه ان لا يكون للعالم فاعلا لا يلزم
ولا بالاداء ولا حتى هو فاعل غير هذين الوجهين ليس ما قاله اكتشاف
تبيينهم واما المدعى ان ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم **قلت** او جامد
الوجه الثاني في بطلان كون العالم ضلوا لله سبحانه على اصحابهم تشطير الفعل
وهو ان الفعل اربعة اجزاء من اجزاء العالم من قديم وليس بجادث
ومعنى الفعل اخرج الشيء من العدم الى الوجود باجتهاد وذلك لا يتصور
او للوجود لا يمكن ايجاد فاداء الفعل ان يكون حادثا في العالم منذ قديم
فكيف يكون ضلوا لله تعالى **قلت** اما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا
مرحبا هو محتاج لان كل حركة متولدة من اجزاء حادثة وليس له فاعلا اصلا
واما ان كان قديما بمعنى انه قد وثق دائم وانه ليس له اول ولا منتهى
فان الذي قاد للحدث الدائم احسن باسم الاحداث من الذي قاد الاحداث
للتقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به اول
من اسم القدم وانما سميت الحكماء العالم قديما بحفظها من الحدث الذي هو
شيء في زمان وبعد العدم ثم **قلت** بحسب الفلاسفة فان قيل معنى
موجود بعد عدم فليست ان الفاعل اذا احدث كان العاقل منه المتعلق
به الوجود للوجود او العدم المجرد وكلاهما وتبين ان يقال ان المتعلق بالعدم

ملح

أدلة تأثير الفاعل في العدم وبطلان أن يقال كلاهما اذ بان أن العدم لا يتعلق به
 وإن العدم في كونه عدما لا يحتاج إلى فاعل النسبة فتقاربه متعلق من حيث
 أنه موجود وإن الصادر منه مجرد الوجود وأنه لا نسبة له إليه لا إلى جود ما
 فرض الوجود وإما فرضت النسبة دائمة وإذا دامت هذه النسبة كان النسبة
 افضل وأدوم تأثيرا لا أن العدم يتعلق بالعدم بالفاعل محال فيقال إن العدم
 متعلق به من حيث أنه حادث ولا معنى لكونه حادثا إلا أنه من مجرد بعد علم
 والعدم لم يتعلق به فإن جعل سبق العدم وصف للوجود وعلى المتعلق به
 مخصوص وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس
 فعل فاعل ولا صاع صانع فإن هذا الوجود لا يقبل ضرورة من فاعله لا
 والعدم سابق عليه مسبوق العدم ليس بفعل الفاعل وكونه مسبوقا
 ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فإن اشتراطه في كونه فعلا اشتراطه ما لا
 تأثير للفاعل فيه محال **قلت** هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذا
 المسألة عن الغلاصة وهو قول سفسطائي فإنه اسقط منه أحد ما
 التقسيم للماضي ذلك أنه قال إن فعل الفاعل لا يقع أن يتعلق من الحادث
 بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم بكلهما جميعا ومحال
 أن يتعلق بالعدم فإن الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل أن يتعلق
 فقد بقى أنه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس بشيء غير متعلق الفعل بالوجود
 أي أن فعل الفاعل انما هو اتحاد فاستوفى في ذلك الوجود المسبوق به
 والوجود الغير مسبوق به من وجه العطف وهذا القول أن فعل الفاعل

ان

لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق به
 الذي الفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو معدوم بل بالوجود
 الناقص الذي لحقه العدم فتعلق الفاعل لا يتعلق بالعدم لأن العدم ليس
 ولا يتعلق بالعدم لأن العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه
 عدم لأن كل ما كان من الوجود على كماله يندرج في الوجود لا إلى مجرد الوجود
 الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث الحديث فكذلك لا يفتك
 من هذا التمسك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقتدر على وجود عدم ولا يزال
 بعد يقتدر على كماله في وجود الحركة وذلك انما هو باحتاج إلى الحركة والحصول
 من الغلاصة صدق وإن هذه هي حال العالم لا مع البارز سبحانه
 فعلا مادون العالم العلوي وبهذا نقادق الحقائق المصنوعة من
 اذا وجدت تقرن بها عدم تمام من أجله إلى فاعل يستمر وجودها **قال**
 أبو حامد وأما قولكم أن الوجود لا يكون إلهاده إن عنيتم به أنه لا يستأنف له
 وجود معدوم فصيح وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا
 فقد بينا أنه لا يكون موجودا إلا في حال كونه موجودا ولا يكون إلا في حال كونه
 معدوما فإنه انما يكون الشيء موجودا إذا كان الفاعل له موجودا ولا يكون
 الفاعل موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه ولا إيجاد مقادير كمن الفاعل
 موجودا وكون المفعول موجودا له عبارة عن نسبة الموجود إلى الوجود
 وكل ذلك مع الوجود لا قبله فإذ لا إيجاد إلا بموجد أن كان المراد بالإيجاد
 النسبة التي بها يكون الفاعل موجودا والمفعول موجودا قالوا وهذا قضينا

لا يتعلق

ما من العالم مثل اله ازل ابدى وما من حال الا وهو تعالى فاعلم له لا
 للربط بالفاعل الموجد فاذا دام الازدياد دام الوجود وان انقطع لا كما
 تخيل من ان الباري تعالى لو قدر عدمه لبق العالم اذ ظنتم انه كالبناء على البنا
 فانه يستديم ويبقى البناء فان بقي البناء ليس هو البناء بل هو باليوسه المسكة
 لم تكبر اذ لم يكن مرفوعه مسكة كالما مثلا لم يصو ما الشكل الحادث بفعل
 الفاعل فيه **قلت** وامل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا القول وهو
 ان يكون لا يباد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو من جهة
 بالفعل الذي ليس فيه نقص ولا فاق من القوى الا ان يتوهم ان وجود
 هو في كونه موجد فان الموجد المفعول لا يكون موجد الا بوجود فاعل فاعله
 كان كونه موجد من موجد امر ان يدا على وجوده لم يلزم ان يبطل الوجود اذ
 بطلت هذه الغيبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن
 امر ان يدا بن كان هو هو في الاضافة اعني في كونه موجد مع ما يقول ابن
 وهذا لا يصح في العالم لان العالم ليس موجود في باب الاضافة وانما هو
 موجود في باب الجوهر والاضافة عارضة له وليس هذا الذي قاله ابن
 هو جميع فصول الاجرام السماوية مع ما يذكر من الصور الفارقة للواد
 فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان هضاه صور افارقة للواد
 وجودها هو تصور هاهنا العلم انما غابر المعلوم ههنا من قبل ان
 هو في مادة **قال** او حامد مجيبا للفلاسفة والمخالف ان الفعل يتعلق
 بالفاعل من حيث هو في ذاته لا من حيث عارضة السابق ولا حيث كونه في

انقطع

اصلا

مفعولا

نقط فانه لا يتعلق في ثاني حال للحدث عندنا وهو موجود في تعلق به في
 حدثه من حيث انه حدث وحدث من وجود من الوجود فان تعلقه معنى
 للحدث لم يتعلق كونه ضللا ولا معلقة بالفاعل وفيكم ان كونه حادثا يرجع
 الى كونه مسبوقا بالعدم وليس من فعل الفاعل فاعلم ان فعل الفاعل كونه
 شرط في كون وجود فعل الفاعل اذ كونه مسبوقا بالعدم فالحق هو الذي
 ليس مسبوقا بالعدم بل هو اذ لا يصح ان يكون ضللا للفاعل وليس كل ما
 في كون الفعل ضللا يتوقف ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته
 وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من افعال الفاعل ولكن لا
 فعل الا من موجود مكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وقلمه يكون
 فاعلا وان لم يكن من افعال الفاعل **قلت** هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل
 انما يتعلق بالمفعول من حيث هو محرك وظركه من الوجود الذي بالقرعة
 الى الوجود الذي بالفعل هو الحس عندنا وكما قال العدم هو شرط من شرط
 وجوده على كونه من الحرك وليس مكانا شرطا وفعل الفاعل يلزم او لم يتعلق
 فعل الفاعل ان يتعلق بصدقه كما ان ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ان
 من الموجودات ما تفوق له الجوهر في الحرك كما كان في ذلك واما
 وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحرك وادراكها
 ذلك فهو في حد ذاته دائم زل ولا يزل وعلى هذا يمكن ان الموجود لا
 احب الوجود من الغير اذ لك ما كان حدثه اذ لا اوليكم للحادث
 حامدا وزنه في نفسه ولو لا كون العالم بهذه الصفة اعني ان وجوده في

نزل

لم يمتد العالم بعد وجوده الى المابى سبحانه كالاتحاد اليك الى وجود البنا
بعد تمامه والفرغ منه لا الى كان العالم من باب المضاف كإمام ابن سينا
ان يبين في القول المتقدم وقد قلنا نحن ان ما رام من ذلك هو صا
على صور الامرام الساقية وان كان هذا هكذا فالعالم مضاف الى الضمير
له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالجميعين جميعا ان يكون جوهر العالم
كائنا في الحركة وكذا في صورته التي بها اتمته وجوده من طبيعة المضافات
طبيعة الجيف اعني الحيات والمكبات المدورة في باب الجيف فان كل
ما كانت صورته داخله وهذا المبنى ومعدودة فيه وهو اذا وجد في
وجوده متنع عن الفاعل فهذا كل عمل لكنه هذا الاستنباط ويرفع عنك الحجة
التي تنشأ للناس من هذه الاقوال المتضادة **او** جامد مجيبا
عن الفلاسفة فان اياهم لم يمتدحوا ان يكون الفاعل مع قدم الفاعل في حيز
عنه فليزمن منه ان يكون الفاعل حادثا ان كان الفاعل حادثا او قد يات
كان قدما وان شرطهم ان يتاخر الفاعل عن الفاعل بالزمان فتوقع ادراك
اليد في تدح ما تحرك الماء من حركة اليد لا قبلها ولا بعدها اذ في تحرك
بعد هالك كانت اليد مع الماء تتحد في حين واحد ولي تحرك قبلها لا
تفصل الماء عن اليد وهو مع كونها متعلق لها ومن جهة ان
وقتها اليد قد يمتد في الماء تحركه كانت حركة الماء ايضا داية وهي مع
متعلق له ومعقوله ولا يمتنع ذلك فترى الدوام فذلك نسبة العالم
الله تعالى **قلت** اما في الحركية فصحيح اما في الوجود الساكن

قبل

سالم

ح الموجد له اوفى ما ليس شأنه ان يكون او يتحرك ان فرض موجودا بهذه
فغير صحيح فليكن هذه النسبة انما وجدت من الفاعل والعالم من جهة ما هو
متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعلة مقارن لوجوده فصحيح الا ان
معرض للوجود امر خارج عن الطبع او خارج من العوارض وسواء كان
طبيعيا او اراديا فانظر كيف وصف الاسفة موجودا في ما وسواء
عليه العقل في وجوده القديم ثم اجازوا عليه حتى كان وجوده القديم **او**
الى وجوده من قد عين ما في مستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هو
او جامد مجيبا عن الفلاسفة في القول المتقدم فلا يحصل ان
يكون الفاعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن
عدم حادثا ان فعلا ثم سواء كان متاخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له في
فعل الفعل القديم قد يما ان ما ليس حادثا من عدم مسببة فعلا
جرح لا صفة له واما المعلوم مع العلة فيجوز ان يكون حادثا وان يكون
قد عين كما يقال ان العلم القديم علة لكون العدم عالما ولا كلام فيه وانما
الكلام فيما ليس فعلا معلول العلة لا يمتنع من العلة الايمان بل ما
فلا يمتنع ان يكون حادثا من عدم فان يجوز تخير بتسمية القديم البنا
الوجود فعلا بغيره كان متجورا في الاستقار وقواكم في قدنا حركة الماء
الا صبح قد يمتد ايا لم يمتد في حركة الماء عن كونها فعلا بغيره لان الا صبح
لا يمتد له واما الفاعل ذو الا صبح وهو المبدع والموجد وقد ياكل
حركة الا صبح فعلا من حيث ان كل جزء من الحركة قادرت عن عدم فعلا

الايمان كان ضللا واما حركه الماء فقد لا يقول انه من فعله بل هو من فعل الله
 على اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث الا انه دائم الحدوث
 وهو فعل من حيث انه حادث ثم **ق** **تجيبا عن الفلاسفة** فان قيل
 فان اعتبرتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجب كذبته
 الى العلة ثم سلمتم صدور الدوام ونسبة العلة فحق لا ينفك عن العالم
 فعلا الا كونه معلوما لا دائما بالنسبة الى الله تعالى فان لم تسر هنا ضللا
 فلا مضائقه في الاساس على ما هو المتعارف فلتا في الامراض من هذه المسئلة
 الابان انكم تعلمون هذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى منكم
 فاعلا فحقا ولا العالم ضله حقيقة وان الملاحق هذا الاسم مجازا
 لا حقيقة له وقد ظهر هذا **قلت** هذا القول يضع فرياد الفلاسفة قد
 سلموا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه علة له فقط فان الصلة
 مع المعلول وهذه الاعراف منهم من قولهم الاول لان المعلول انما يلزم
 عن العلة التي هي له علة على طريق الصوري او على طريق الغاية واما المعلق
 فليس يلزم من العلة التي هي له فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يكون
 المعلول فكان الى حاشيت كالوكيل الذي يعمل على موكله عالم ما دون له فيه
 من الفلاسفة سعى ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال اي لم يزل
 عنجا له من العدم الى الوجود ولا يزال عنجا وقد كانت هذه المسئلة
 قد تبادرت بين الازسطاطا ليس وال افلاطون وقد ثبت ان افلا
 قال مجدي وثم لم يكن قد قرأ شك وانما يضع للعالم ما ناعما

وحيث

واما الازسطاطا ليس فلما وضع انه قد تم شئت عليه اصحاب افلاطون مثل
 هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج اصحاب الازسطاطا
 بحسب امره باجوبة يقتضي ان الازسطاطا يرى ان للعالم صانعا وفعلا وهذا
 يبين على الحقيقة في موضعها لاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام
 الساقية بها يتقوم وجودها ففعل الحركة هو فاعل الحركة حقيقة واذا كان
 الاجرام الساقية لا يتم وجودها الا بالحركة ففعل الحركة هو فاعل الاجرام
 الساقية وانما يتبين عندهم انه معطى الوحدانية التي بها صار العالم واحدا
 ومعطى الوحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود
 الاخر الى وقوع منها التركيب لان التركيب علة لها على ما سنين وهذا في
 حاله للبطل الاول سبحانه مع العالم كله واما في لهم ان الفعل حادث
 لا نه حركه واما معنى القدم فيه انه الاول له والاخر ولذلك ليس
 بقولهم ان العالم قد تم انه متقدم باشياء قد يرد كقولنا حركه وهو هو
 عالم تفهمه الاشياء غير عليهم ان يقولوا ان الله قد تم وان العالم قد تم
 ولذلك كان اسم الحدوث اليهم احق به من اسم القدم **ق** **تجيبا عن**
 الوجه الثالث في استعماله كون العالم ضله لله تعالى على اصلهم **ق**
 من الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد لا شئ واحد
 والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يصور ان يكون
 فعلا لله ثم يجوز اصلهم **قلت** اما اذا سلم هذا المصطلح والتمس
 الجواب عنه لكتنه شئ لم يعله الا المتأخر من فلسفة الازسطاطا

سلام

جميعها فلا بد ان قبل العالم بحدته ليس صادرا من الله تعالى بغيره
بل الصادر منه موجود وامن وهو اول الخلقات وهو عقل مجرد اي
هو جوهر قائم بنفسه غير متغير بمرتبة نفسه وعرفه مبداء وبغيره في
لسان السمع بالملك ثم منه صمد الثالث ومن الثالث رابع وكذا هو
دات بالوسط فان اختلاف الموجود وكثرت اما ان يكون لاختلاف
الغرض القائمة كما انما عقلها يتبع الشهوة خلاف ما عقل يقف
الغضب واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان الشمس تبقي في وقت
وتتبدل وجه الانسان وتغيب معنى للواحد وتضرب بعضها واما
الآلات كالحمار الواحد ينشر بالشار ويحرق بالقدوم ويقتل بالثقب
واما ان يكون كثرة الفعل بالوسط بان يفصل فعلا واحدا ثم ذلك
الفعل بفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها في السبب الاول
اذ ليس في ذاته اختلاف ولا شينية ولا كثرة كاسيات في اوله التي
ولام اختلاف مواد فان الكلام في العلول الاول الذي هو المادة
متشابه صادرة عن الاول ولا م اختلاف له اذ لا موجود مع الله
في رتبته فالكلام في حد وث الاله الالهي فلم من الاله ان يكون اكثر
في العالم صادرة من الله تعالى بطريق الوسط كاسبق **قلت** حاصل
الكلام ان الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد واما
فعل العامل ويكثر اما من قبل المواد ولا مراد معه او من قبل الاله
الصادر فلم من الاله ان يكون من قبل المتوسط بان يصدر منه اولاً

ومن ذلك الواحد واحد وهو الواحد واحد فلو جحد اكثر ثم قال ان
عليه فلتا صدم من هذا الا يكون في العالم شئ واحد مركب من اولاد
يكون الموجودات كلها اعدادا وكل واحد معلول لواحده فلو كان
تحتله الى ان يشقوا الى معلول لا سئل له كايته في جهة الصمد الى امة
لا ملة لها وليس كذلك فان القسم منهم من صورة وهو في حد ما
سما واحدا والافان مركب من جسم وبعض وليس بوجه اعدادا من
في وجودها جميعا من علمه اعرف والفلك منهم لك فاذ جهم في نفس
ثم تحدث النفس بالجسم والالحام بالنفس بل كلاهما صادرا من علو
تحدثت وجدت هذه المركبات امر حلة واحدة فيطل ويضم لا يصيب
من الواحد الا واحد او من علمه مركب من العلول في تلك العلل الى ان
بالصورة الى المركب وبسيط فان البذا سبط في ارض مركب يقو له
الا باللقاء وحسب الالقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
قلت هذا لانهم اذ اجمعوا العامل الاول كالعامل السبب
في الساهدا حتى ان يكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا انما يلزم من
جعل هذا الطلب عاما في جميع الموجودات واما من قسم الموجود الى
الموجود المفارق والموجود الموقوف المحسوس فانه جعل البادئ الحق
يزنق بها الموجود المحسوس من غير المادى التي منق بها الموجود
المعقول فبطل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة فبطل
بعضها بعض فخللات الى ان يرتقى الى الحرام الساوي وجعل الجواهر

الصمد

تعالى

احدا

حد

الذات

مختلف

لا

لا

المعقولة مريدوا في مبدأ اولها مبدأ على جهة ستة الصور ^{الغاية} وسبعة
 وفيه القابل وذلك كله متبين في كتبهم ما ان العدم مشترك فليس
 يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ابن سينا او هذه القضية القابلة
 ان الواحد لا يصدق عنه الا واحد هو مقبضه انما عليها القدماء حركوا
 يقضون من المبدأ الاول للعالم بالحق للثاني وهم مظهره الخفى ^{الدرها}
 فاستقر رأي الجميع منهم على ان المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب ان لا يصدق
 عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذا الاصل ان طسوا من ان يكون الكثرة
 في المبدأ ان يلغى عنهم الرأي الاقدم من هذا وهو ان المبدأ ^{الاول}
 اثنان احدهما للحق والاخر للشر وذلك انه لا يمكن عندهم ان يكون
 مبادئ الاضداد واحدة وزادوا ان المتضادة العائدة التي نعم جميع ^{الاشياء}
 في الخير والشر وطسوا ان لا يكون المادى اثنان فلما ما مل
 الموجودات وراوا انها كلها اتم فانه واحدة وهو النظام الموجود
 في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام ^{الموجود}
 في البيت من قبل مدبر البيت استقر وان العالم يجب ان يكون ^{واحد}
 الصفة وهذا هو من قولهم سبحانه ان كان فيها الحق الا الله فليس ^{بالمعقولة}
 واحد وان كان وجود الخير في كل من وجوده ان الشر حادث بالعرض مثل
 التي فيها اشد من اللذات الفاضلون ما حاسروا ووضعت من اجل الخير
 لا على القصد الاول وذلك لما همنا من الخير استيرات ليس يمكن ان
 توجد الا ان يكون لها شر كالحال في جهة الانسان الذي هو مركب ^{من}

ومن بهيمة كان الكلمة اقصت عندهم ان يوجد الخير الكثير ^{ان}
 كان يشترط شره لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير اثر من ^{من}
 الخير الكثير لكان الشر اليسير فلما قرب باخر عندهم ان المبدأ الاول
 يجب ان يكون واحدا ووقع هذا الشك والاولى ما وبها فيه ^{بلا}
 بعضهم رغم ان الكثرة اما حادثة من قبل الخير وهو كذا فليس ^{ان}
 وبعضهم رغم ان الكثرة اما حادثة من قبل كثر الآلات وبعضهم رغم
 الكثرة اما حادثة من قبل المستطاعات والاولى من وضع هذا ^{افلا}
 وهو انشأها راي الان السوال باقى الجوابين ^{الاحزاب} وهو ان
 كثر المواد وكثر الآلات من امرت هذه المقيدة بالشك ^{فليس}
 والكلام في الوجه الذي به لزم الكثرة من الواحد لانه لا ^{افلا}
 ان الواحد لا يصدق عنه الا واحد واما المتصور اليوم فوضعه ^{هذا}
 وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدورا او لا جميع الموجودات ^{المتعدية}
 ما كلام في هذا الوقت مع اهل هذا الزمان انما هو في هذه المقيدة
 واما ما اشر عليه من حامد على المشائس فليس يلزمهم وهو ان ^{ان}
 الكثرة لاحقة من جهة المستطاعات فليس يلزم من ذلك ^{ان}
 كل واحد منها مركب من كثر فان العلة قد يكون ان هذا كثر ^{بها}
 للخصين كثر لانه لا يسيطر وهو الموجودات البسيطة التي ليست ^{وهو}
 وان هذه بعضها اسباب وتبقى كلها الى سبب واحد وهو من ^{بها}
 اول في ذلك الجنب وان كثر الاجرام الساقية اما حادثة من كثر ^{هذه}

بعض

وان الكثرة التي دون الاحرام الساوية اتماجات من قبل الحس والعقولة او لا
 جزم الساوية فلم يلزم من سمي هذا التثنية بالاجرام الساوية تحكية او لا من
 المحركين لها الذين ليس هم في مادة وصورها اني الاجرام الساوية مستفاد
 من اولئك المحركين وصورها دون الاجرام الساوية مستفادة من الاجرام
 الساوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجرام البسيطة التي في الملا
 الاول العبرانية ولا فائدة او صور الاجرام مركبة من اجسام البسيط والنظام
 التركيب في هذه هي من قبل الاجرام الساوية هذا هو المقادير في
 الذي هي هنا واما الاشياء التي حركهم اني الفلاسفة لهذا الاعتقاد ليس
 ان يبين هنا اذ كان ينوع على اصول ومقدمات كثيرة تبيين في ضلوع كثيرة
 وضلوع كثيرة بعضها مرتب على بعض واما الفلاسفة من اجل هذا لا يسمون
 ضرر وان سينا لما استلوا الحسوس ان الفاعل في الغايب كالفاعل في ^{الشاهد}
 وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجمع
 واحدا بسيطا عليهم كيفية وجود الكثرة من غير ان يصطدم الامر ان لم يجعلوا
 الاول هو محرك الحركة البرية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صمد
 عند محرك الفلك الا عظم وصدر عن محرك الفلك الا عظم الفلك الا عظم
 وحرك الفلك الثاني الذي تحت الا عظم اذ كان هذا الحرك مركبا من ^{نفس}
 من الاول وما يقبل من ذاته وهذا خطأ على اصولهم لان العاقل والمفعول ^{هو}
 شئ واحد في العقل فلا تاني فضلا عن المفعول المفارقة وهذا كله ليس
 يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه

من واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم في ذلك الفاعل
 الاول الذي في الغايب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد ^{الفاعل}
 المطلق ليس يصدر عنه الا من مطلق والعقل المطلق ليس يخصص بمفعول ^ب
 مفعول وبهذا استدلال ارسطو طاليس على ان الفاعل للمفعولات بالاشياء
 نفس سبب عن المادة اعني من كونها يخصص كل شئ ولك استدلال على العقل ^{المفعل}
 انه لا كان ولا فاسد من قبل انه يقبل كل شئ والحال في هذا على حد
 الحكيم ان الاشياء التي لا يبع وجودها الا بارتباط وجودها ببعضها ^{بعض}
 شئ ارتباطا للمادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط ببعضها ^{بعض}
 فان وجودها ما يبع لا يرتبطها واذ كان ذلك فكذلك فاعلى الرباط هو مطلق الوجود
 واذ كان كل مرتب اما يرتبط بمعنى شئ واحد والى واحد الذي يرتبط بالعلم
 عن واحد هو مفعول قائم بذاته واجب ان يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته
 وواجب ان يكون هذا الواحد اما مطلقا معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة ^{وجود}
 على الوجودات بحسب طائفتها وهي من تلك الوحدة والمعطاة في ^{المراد}
 من وجود وجود ذلك الموجود ويرتبط كلها الى الوحدة الاولى كما يحصل ^{الحال}
 التي في وجود موجود من الاشياء الخارجة من الحان الاول الذي هو ^{النفس}
 وترتبط بها وهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقا
 ان العالم واحد صمد عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة ^{سبب}
 الكثرة من جهة وانما يمكن من قبله وقت على هذا والحس هذا المعنى لم يفهمه كثيرا
 اتماجاته كاذبا واذ كان ذلك فكذلك فبين ان ههنا موجود واحد ايضا

منه قوة واحدة بما يوجد جميع الموجودات ولا يكثره فاذا من الواحد
 بما هو واحد واجب ان يوجد الكثرة او يصدق او كيف ما شئت ما تقول
 وهذا هو معنى قولنا ذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدق
 واحد فانظر هذا العلق ما اكثر على الحكماء فعليك ان تبين في علم هذا
 هو برهان ام لا اعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغير الذين
 غير واذا ذهب القوم في العلم الا لحي حتى صار علينا **قار** ابو حامد
 من الفلاسفة فان قيل اذا عرض هذا المذاهب الاشكال فان الموجودات
 تنقسم الى ما هي في محل كالارض والسموات الى ما ليست في محل وهذه تنقسم
 الى ما هي محل اخرها كالاجسام والى ما ليست محل كالوجودات التي هي في
 قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما تنقسم في الاجسام ونسبها بنفسها والى ما
 تنقسم في الاجسام بل في النفس ونسبها عقولا مجردة فاما الموجودات التي
 محل في المحل كالارض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنقسم الى مسببات
 من وجود دائم من جهة وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها في الكلام في
 الامور القائمة بانفسها لا في محل وهي ثلاثة اقسام اجسام وهي اجسامها
 وعقول مجردة وهي التي لا تعلق لها بالاجسام لا بالعلل العقلية ولا بال
 فيها وهي اشرفها ونفوس وهي واسطها فانما تعلق بالاجسام ونوعها
 وهو التأثير والعقل فيها هي متوسط في الشرف فانما تتأثر من العقل
 وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة منها سموات والعاشرة
 التي هي حشون فلك القمر والسموات التسع هي نباتات لها اجرام ونفوس

ولها ترتيب في الوجود كما ذكر وهو ان المبدأ الاول فاعني من وجوده
 العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بحس ولا ينطبع في جسم
 برزخ نفسه ويعرف بمبدأ وقد سمي في العقل الاول ولا شاع في
 سمي ملكا او عقلا او بالرب ويزعم من وجوده لثمة امور عقلية ونفس
 الاقصى وهو السماء التاسعة وجسم الفلك الاقصى ثم لزوم من العقل الثاني
 عقل ثالث ونفس تلك الكواكب وجرمه ثم لزوم من العقل الثالث عقل
 ونفس تلك رطل وجرمه ولزوم من العقل الرابع عقل خامس ونفس
 للشمس وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزوم منه عقل ونفس
 فلك القمر وجرمه العقل العاشر وهو الاخير هو الذي سمي العقل العاشر
 وتم لزوم حشون فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل
 وطباع الاملاك ثم ان المواد يخرج سبب حركات الاملاك والكواكب
 امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنباتات والحولان ولا يلزم ان
 من كل عقل عقل الى اخر نهاية لان هذه العقول مختلفة بالانواع فاشت
 لاحد لا يلزم الاخر يخرج منه ان العقول بين المبدأ الاول عشرة والاملاك
 تسعة ويخرج هذه المبادئ الشريفة بين الاول تسعة عشر وحصل ان
 كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس فلك وجرمه فلا بد ان
 يكون في مبدأه تسعة لا خمسة ولا يمتنع كثر في المبدأ الاول الا ان
 واحد وهو انه عقل مبدأ ويعقل نفسه وهو اعتبار ذاته كمن الوجود
 لان جرمه وجوده في نفسه وهذه صمان لثمة مختلفة فالاشرف

منه

العلول الثلاثة ينبغي ان ينسب الى المشرقة من هذه المعاني فيكون منه
 العقل من حيث انه يعقل مبدءا ويصدر منه نفس العقل من حيث انه
 يعقل نفسه ويصدر منه جرم العقل من حيث انه يمكن الوجود مبدءا
 فتقوى ان يقال هذا الثلاث من اثنى عشر في العلول الاول ومبدءا واحد
 فتقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات هذا العقل الذي
 به يعقل نفسه ولزمه ضرورة الامر جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو ذاته
 يمكن الوجود وليس له الا مكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لا نجد
 ان يوجد من الواحد واحد ولزم ذلك العقل الواحد من جهة المبدأ
 امر ضرورية اضافية او غير اضافية يحصل سببه كثر وعبر بذلك
 الوجود الكثر على هذا الوجه يمكن ان يلقى المركب بالسيط ادلا من
 ولا يمكن الا لك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تعميم هذا
قلت هذا كله محض على العارضة من ارسينا واخر غير وهذا
 القوم القديم هو ان ههنا مبادئ هي الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام
 السماوية هي حركات مغايرة للمواد هي الحركة للاجرام السماوية والاجرام
 السماوية تنفك ايضا على جهة الطاعة لها والحجة فيها والامثال الامور
 اماها بالحركة والفهم عنها وانما انما خلقت من اجل الحركة وذلك ان
 ان المبادئ التي هي الاجرام السماوية هي مغايرة للمواد وانما ليست
 لم يبق وجه به يحرك الاجرام ما هذا شأن الامر جهة ان الحرك امر بالمادة
 ولذا لست ارم عندكم ان يكون الاجرام السماوية حية فاعلمه تنقل ذواتها

ان العلول
 وتقل مبادئ الحركة لها ولا تفرق بين العلم والمعلوم في مبادئ
 العلم ليس ومادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجها
 لبس ومادة وجب ان يكون حركتها حركتها او متعلا او كيف تثبت ان
 وجه عندكم ان هذه المبادئ مغايرة للمواد من قبل انما هي افادت
 السامية للحركة الدائمة التي لا يتغيرها فيها كمال ولا تعب وان كل ما يقيد
 حركته اية بعدة الصفة فانه ليس حركتها في جسم وان الجسم السامي
 انما استفاد البقاء من قبل المغايرات وجه عندكم ان هذه المبادئ لها
 وجودها مرتبطة بمبادئ اولها لم يزل ذلك يمكن ههنا نظام من حركتها
 مطعون في ذلك معنى لمن اراد منتهى الحق ان يثبت عليها من وجه
 يظهر من كون جميع الاملاك تحرك للحركة اليومية مع اضافات الحركات
 التي تضافها مع عندكم ان الامر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله
 سبحانه وتعالى وان امره سائر المبادئ ان امره سائر الاملاك سبحانه وتعالى
 وان بعد الامر قامت السموات والارض كان بامر الملك الاول في المدينة
 قامت جميع الارواح الصادرة من اجل له الملك والاية امره من الامور من
 المدينة الى جميع من ههنا من اصناف الناس كما قال سبحانه واهي في كل
 سماء امرها وهذا التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة
 التي وجبت على الانسان كونه حيوانا ناطقا واما ما سكاه ابن سينا عند
 هذه المبادئ بمعنى من بعض خصوص لا يفرق القوم وانما الذي عندكم
 ان ههنا المبادئ الاولى مقامات ملزمة لا يتم لها وجود الا بذلك للقائم

ايضا

كما قال سبحانه وما ضا الآله مقام معلوم وان الارتباط الذي بينهما الذي
 يوجب كنهها معلوله بعضها بعض وجبوعا عن المبدأ الاول وان لا يفسد
 من الفاعل والمفعول والمخالف والمخالف في ذلك الوجود الا هذا فقط
 واما قلنا من ارتباط يخرج كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم هنا
 من الفاعل والمفعول والفاعل والفعال ولو قيلت امر الله ما موزون كثيرا
 وان لم يكن المأمورين لم مأمورين اخر ولا وجود للمأمورين الا في قول
 الامر وطاعة الامر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين لو
 ان يكون الامر الاول هو الذي اعطى جميع الموجودات التي هي التي
 موجودة فانه ان كان شئ موجود في امر مأمور فلا وجود له الا من
 الامر الاول وهذا الذي هو الذي يربط العارضة انه عزت منه
 الشئ بالمعنى والاصل والكلف فكذا هو قريب يعلم يكن ان
 به من هب هو كذا العوم من غير ان يلحق بذلك الشئ الذي يلحق
 سمع من هب العوم على التفصيل الذي ذكره او جامده هما وهذا كله
 انه قد تبين في كقيم من امكنه ان ينظر في كقيم على الشرط الذي ذكرها
 فهو الذي يعق على حجة ما روي ان اوجده وليس يفهم من هذا
 من هذا ولا من مذهب المذاهب وهو متفق ما وفقت عليه العقول
 الانسانية وقد يكن الانسان ان يفت على هذه المعاني من اقاويل عرض
 لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك ان ما شئت هذا الانسان من
 العلم هو ان لا يتحجب عند الجمع واحد للقد مات التي يظهر منها هذا المعنى

هو ان الانسان اذا تأمل ما هو من الظاهر ان الاشياء التي تسجد لله في
 الخ كمن وانما حركات محدودة هي افعال وادوار تقول منها
 افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان فعل فاما يصدر من
 فاد حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم
 افعال محدودة مشظلة فهو حركان عالم وادوار لذلك ما هو مشظلات
 وهو ان السمت يتحرك من زوايا حركات محدودة ملزم من ذلك وهو
 التي دونها افعال محدودة ونظام من يتب به فقام ما دونها من الموجودات
 تقول اصل ثالث لانك فيه وهو ان السمت احكام حركته فاما
 حركاتها بل من صفات افعال محدودة لها فقام ما هي من حفظ من الحركان والنبات
 والحياة ذلك معروف بقية عند التأمل فانه لا قريب الشمس ويبعد بها
 في تلكها المائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولو لم يكن ههنا فصول اربعة لكان
 نبات ولا حيوان ولا شيء الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها من
 على السواء ليحفظ لها الى جهة مثال ذلك انه اذا بعثت الشمس الى جهة
 من الصواب في جهة الشمال فكانت الاسطوانات وكثير كون الاسطوانات المائل في
 ووجهة الجنوب ولذا الاسطوانات في الصيف بالعكس اعني اذا صار
 الشمس قريب سمت رؤسنا وهذه الافعال التي تلحق الشمس من قبل القرب
 والبعد الذي لها اياما من وجود موجود من مكان الابد بعينه بلقي للقرن
 لجميع الكواكب فان كلها انما كانا ياله وهو بفعل فصول اربعة في حركاتها
 الدورية واعظم من هذه كلها في خروجه وجود الحركات وحفظها

الحركة العظمى البوصية الفاعلة للبلل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على
 بالإنسان لتسخير جميع السمات له في غير ما يله مثل فيل سحابة نحن لكم الليل
 والنهار الآية فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللامعة
 المنقطة من جملة الكواكب واولى الكواكب تحرك هذه الحركات وفي
 ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة وفي افعال محدودة وحركات
 متضادة علم ان هذه الأفعال المحدودة انما هي عن موجودات محدودة
 ذوات احتياان وارادة ويريد افنا عا في ذلك اذ يرى ان كثير من
 الصغير للقرية الخفية المظلمة الاجساد التي هي عالم عدم المشاهة بالجملة
 على صف اجرامها وخاصة اقدارها وقصر انوارها وظلام اجسادها وان
 الجود لا يلقى افاض عليها للبرق والادراك التي تعادرت ذاتها وحفظت
 وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان يكون حية مدركة
 من هذه الاجسام لنظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما
 قال سبحانه للخلق السموات والارض الكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس
 لا يعلمون وخاتمة اذا اعتبر تدبيرها للاجسام الحية التي هي عالم على
 افاجية فان الخلق لا يدبر الا في اكل حياه منه فاذا تأمل الإنسان هذه
 الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى اصل الشئ هو
 ان ما ساعا منها هي من محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمونة
 هذه الحركات ومسحقة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات
 وان الامر لها غير هار هو غير جسم ضاروة لانه لو كان جسما كان واحدا

وكل واحد منها مسخى لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج
 الى خدمته في وجوده وان لم يكن لا مكان هذا الامر لما اعتنت به ههنا على
 الدوام والافعال لا تها مبدية ولا مستغنة لها خاصة في هذا الفصل ما اذا
 انما تحرك من قبل الامر والتكليف لطول الترجمة اليها تحفظ ما ههنا وانما
 وجوده والامر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى استأنطاط عباد
 ومثال هذا في الاستدلال ان انسانا راى جبا عظاما من الناس ذوى
 حظا وفصل مكين على افعال محدودة لا يحلون بها طرفة عين مع ان
 الافعال غير ضرورية في بعض دهم وهم غير عتامين اليها لا معنى على
 انهم كملفون وبما مودون بتلك الافعال وان لم ايراهوا لغير
 اوجب لم تلك الخدعة الداعية العتابة فيتمهم المستخره هو على قدر انهم
 رافق رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي اشار اليه
 الكتاب العزيز في قوله سبحانه وكل نرى ابراهيم مكوث السموات والارض
 الآية واذا اعتبر الإنسان امرا اخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة
 حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تقدم جسمه الكلى كخاتمة
 تسوق بخادم واحد علم ايضا على القطع ان الجماعة كل كوكب منها امرامها
 بهم رعا عليهم من قبل الامر الاول مثل ما مر من عند تدبير الميسر ان
 يكون منها جماعة كل واحد منها تحت امر واحد وان تلك الامور
 وهم المسوقون المراد بجمعهم الى امر واحد وهو امر البشر كذا في الآيات
 في حركات الاجرام السماوية التي ادركت القصد من هذه الحركات وهو تدبير

وذلك

ترجع كلها الى سبع اربعين وقبح السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدة
 الى الامر الاول سبحانه وهذه العرفه تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف
 من خلقه هذه الاجسام اعني السماوية او لم يعلم وكيف ارتباط وجودها بالامر
 الاول او لم يعلم فانه لا شك انما كانت موجودة من ذاتها اعني
 من غير الله ولا موجد لها في علم الامر لان الامر واحد لها بالتحديد ولا يتغير
 وذلك حال الامر من مع الامر الاول واذا لم يكن ذلك علمها فذلك نسبة
 بينها وبينه افقت لها السمع والطاعة وليس ذلك اكثر من انها ملك له
 وبين وجودها لا في معنى من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس
 وجودها فانه ليس هناك عبودية رابدة على الذات بل تلك العبادات
 تقوم بالعبودية وهذا هو معنى قوله سبحانه ان كل من في السموات والارض
 ملأ الى الرحمن عبيد وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض والذرف
 اطاع الله تعالى عليه ابراهيم عمه وقوله ولك رب ابراهيم ملكوت السموات
 والارض الالهية وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب ان يكون خلقه
 هذه الاجسام ومداها على كون اجسام التي هي ان العقل الانساني
 يقصر عن ذلك كون كغيره ذلك العقل وان كان يتفرع عن الوجود في راس
 ان يشبه الموجودين احدهما بالآخر وان الفاعل لها فاعل الخلق الذي
 الفاعلات هي ما هي في ذلك الفاعل عظم الزلزلة الوحدة هي في
 ما يفهم به من ذهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق لها
 وفي انه ليس بحسب واثبات صادره من الموجودات التي اجسام واحد

في النفس واما اثبات وجوده من كونها محدثة على وجود ذات الاجسام التي نشأ
 كرام المتكون ثم جدا والمقدسات المستولة في ذلك هي من مفضية بهم
 الى ما قصدوا اليه من رتبين ههنا من فينا فابعد عند النظم وطرق اليه
 وجود الله سبحانه واذا قد نفرت هذا فخرج على ذكر شئ مما يقوله
 حامد في مناقضه ملكه من الفلاسفة وعرف مرتبة في الحق اذ كان
 ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب **قوله** او حامد راد على الفلاسفة
 فلما ذكرنا في هذه الحقائق طلمات وفي طلمات الحكاه الا
 عن مقام راد لاستدل به على سوء منه اجزاء او رجع فيه في القياس
 التي مقارن المطلب فيها تحينات لعل انما هي لا ينفذ الامانيات
 الطنون **قلت** قلت لا يبعد ان يعرف من هذا الجهل مع العلم والجهل
 مع الخلق كما يعرف ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اورد واصفا
 كثيرة من مصنوعات على العوام وتضمنوا المرافع الجبيرة عن هذا هم المجهول
 وضوا انهم من سمعهم وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسين من
 العقلاء والجهل من العلم وامثال هذه الاقوال لا ينبغي ان يتلقى بها
 العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر
 الاول الذي مر كهم الى هذه الاشياء هي تقاسير السام منها وبين الاول
 التي يروى بها هو باطلها **قوله** او حامد وما خل هذا كله في قولهم فاني
 الوجود ويمكن الوجود الامر من على مثلها لا تخضر ولكن اورد وجودها عند
 الاول انا نقول او يتم ان احد معاني الكثرة والعلول الاول انه يمكن الوجود

ي

مد

نقول كونه ممكن الوجود عين وجوده او غيره فان كان عينه فلا تنشأ منه
وان كان غيره فلهذا قلتم في المبدأ الاول كثره لانه موجود وهو مع ذلك
الوجود وجوب الوجود غير نفس الوجود فلهذا صدقوا في المختلفات منه
هذه الكثرة وان قيل لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود قلنا فلا معنى لكثرة
الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه
غيره فكذلك واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب الوجود
اخر فليكن غير واجب الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان
احد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني لا يثبت فان قيل انما
الوجود له من ذاته وجوده من غير فليكن يكون ماله من ذاته وما له من غيره
واحدا فلنا وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ويمكن ان ينقسم
الوجود وثبت الوجود والواحد الحق من كل وجهه هو الذي لا يتبع لنفي
والاثبات اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس موجود او واجب الوجود
وليس واجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس ممكن الوجود وانما
يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقرير ذلك في الاول ان صح ما ذكره
ممكن ان كان الوجود غير الموجود الممكن **فاما** ما قلنا ان قلنا في الشيء
انه ممكن الوجود لا يقع اما ان يكون عين الوجود او غيره اي معنى زائدا على
فان كان عينه فليس كثره فلا معنى لهم ان ممكن الوجود هو الذي
كثره وان كان غيره لم يكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود
فيه كثره وذلك خلاف ما يوضعون فانه كلام غير صحيح وقد تركتمنا

وذلك ان واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود خارج النفس وانما هو
حاله للموجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته كما يقال جهة الى الشيء الصلة
اي ان يكون وجود معلول عن غيره فكذلك ما انت لغير سلب عنه بمنزلة
في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تعين في الموجود معنى زائدا على
ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجودا بين وانما يفهم منه
حالة عدمية وهي عدم الانقسام ولك ذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب
الوجود حالة عدمية اقتضية لاداة وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه
لا غيره ولك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة
على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم من ذاته يقتضي
الا يكون وجوده واجبا الا بصفة تفصيل على ذات افاض سلبت منه لم يكن زائدا
الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود اي سلبا عنه صفة وجوب الوجود
مكانة ما ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب
لعله والذي هو واجب لعله ليس واجبا لنفسه فلا يثبت امدان هذه
ليست فهو لا شيء او قاسم للذات ولا زائدة على الذات وانما هي احوال
سلبية او اضافية مثل قولنا في الشيء انه موجود فانه ليس يقال على معنى
على وجهه خارج النفس كقولنا في الشيء انه مبيض ومن هذا عطف ابن سينا
فقط ان الواحد معنى زائدا على الذات ولك الوجود على الشيء وقولنا ان
موجود وسأني هذه المسئلة راول من استنبط هذه العبارة هو ان
اي قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هو صفة

والشيء من الشيء عقله مبدأ هو عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره قال
 كان عينه فلا كثر في ذاته فلا في العبارة عن ذاته وإن كان غيره فعنه أكثر
 موجهة في الأول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره **قلت** الصحيح ان ما يعقل من
 مبدأ هو عين ذاته في طبيعة المضاف وبذلك نفى عن مبدأ الأول ولا
 في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا
 امر مضافا وهو كونه مبدأ لكي ذاته عندهم هو جميع العقول بل جميع الموجودات
 بوجه اشرف واتم من جميعها على ما استقول بعد ذلك ليس يلزم هذا القول
 التناعات التي يلزم منها إياه **قال** أبو حامد فان رعا ان عقله ذاته
 عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ الوجود فان العقل بطا
 إلى ذاته **قلت** هذا كلام مجمل بان كونه مبدأ هو معنى مضاف فلا يصح
 يكون عين ذاته ولو عقل كونه مبدأ العقل ما هو له مبدأ على النحو من الوجود
 الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاستشهاد بالأخص فان العقول
 هي كمال الفاعل عندهم على ما يظهر في علوم العقل **الإنسان** **قال** أبو
 بقول والمعلوم عقله ذاته عين ذاته فانه عقل يجرهم فيعقل نفسه
 والعائن والمعقول منه ايض واحد ثم انه ان كان عقله ذاته عين ذاته
 فليعقل ذاته معلول له فانه لك والعقل بطايق المعقول فيرجح الكل
 لذاته فالكثرة اذا هي موجودة وإن كانت هذه كثر هي موجودة في الأول
 فليصدق منه المتخالفات **قال** وأما هذه هي من الغلاف في وجوده
 فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير جاز على اصولهم فانه لا كثر في

مكون جامع

لكل العقول اصلا عندهم وليس تنبأ في عدم من جهة البساطة والكثرة
 تنبأ من جهة العلة والحلول والعرف بين عقل الأولاته وسائر العقول
 عندهم ان العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجود بذاته لا معنى مضافا إلى عقله
 العقول تنقل من ذاتها معنى مضافا إلى عقولها فكلها أكثر من هذه الطبيعة
 بل من ان يكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذا كانت ليست في مرتبة واحدة
 من الامتياز إلى المبدأ الأول ولا واحد منها يرجع بسيطاً إلى الذي به لا
 بسيطاً لأن الأول معد وفي الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله
 ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلول له فانه لك والعقل
 بطايق المعقول فيرجح الكل إلى ذاته فلا كثر اذا وإن كانت هذه كثر هي موجودة
 في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول والعقول المعقولة معنى
 واحداً عينه ان يكون كلها مستوية في البساطة فاعلم يضعون ان هذا المعنى
 تفاصيل فيه المعقول بطلان ولا يدين وهو لا يدين بالحققة بل في العقل
 الأول والسبب في ذلك ان العقل الأول ذاته قايمة بنفسها وسائر العقول
 تنقل من ذاتها اضافة إليه بل كان العقل والمعقول في واحد واحد منها
 من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول كانت الذات الموجودة بذاتها
 توافي الوجود بغيرها او كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك
 كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله من الجواب هو جدي وأنا يمكن ان يتكلم في
 هذا كلاماً بهائياً مع تصور نظري في الإنسان في هذه المعاني اذا عدم
 تعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف

نك

الغنى حتى يعرف ما هو النفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني بآداب
 والمعارف العامة التي ليست خاصة ولا مناسبة وإذا أنكم من انسانيات
 في هذه المعاني قبل ان تعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها اشبه بشي من هذا
 ولما كانت هذه الاشياء اذا حكمت اراء الفلاسفة انت في غاية الشناعة ^{بالبعث}
 من النظر الاول للانسان في الموجودات **قال** ابو حامد ولتتركوه
 وحدانية من كل وجه ان كانت الوجودانية تزول بهذا النوع من الكفر
قلت يريد انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة
 لغيره فلهم ان يتولوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يقين بعد
 يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو من ذهب ^{المسائل}
قال ابو حامد فان قبل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين
 ذاته فالعقل والعامل والمفعول واحد ولا يعقل غيره بالجواب من ^{حجت}
 احدهما ان هذا المذهب لسامع محجوه ان سنا وسائر المحققين ^{وعمل}
 ان الاول يعقل نفسه صلا لفيض منه ويعقل الموجودات كلها
 باثرها عقلا وكلها اجزا اذا استقيمت اول القائل المبدأ الاول لا يصد
 منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصد منه وعقله عقل وفيض منه
 عقل ومعنى تلك وجزم تلك ويعقل نفسه وعقله ذاته المثلث ^{علته}
 وصلا لا يعقل الا نفسه فيكون العلول اشرف من العلة مرجحات
 العلة ما فاض منها الا واحد قد فاض من هذه امور ولا ما عقل الا نفسه
 وهذا عقل نفسه ومعنى المبدأ نفس العلول لا من رفع ان يكون ^{الله} اوله

ربا ولون انما ذهب
 اصطفاها ليس هو

شده

سجدة راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ^{يعقل}
 فان من عقله ويعقل نفسه اشرف من غيره من اركان هو لا يعقل الا نفسه
 فقد استقى منهم الحق والتعظيم الى ان ابطوا كل ما فيهم من العظمة وقربوا
 حاله الله تعالى من حال المثلث الذي لا تضله ما خرجت العالم الا انه فارق ^{المثلث}
 في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالراسخين عن سبيله والناكبين
 لطريق الحق المبين بقوله الله ما شهدتم حتى السرات والارض ولا
 خلق انفسهم الطائفة بالله ط السوء المعقدين ان الامور الربوبية ^{مفعولهم}
 على كنهها قوت البشرية الخوازين بقولهم زاعمين ان حينها صد وجه من
 عقليد الرسل واتباعهم فلا جرم لما انظر وفي الاعتراف بان ليا ^{مفعولهم}
 رجعت الى ما لي في مقام نجبة **قلت** انه ينبغي للذي يريد ان يكون
 في هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا من الامور التي تنبت في العلوم النظرية
 اذا عرضت على بادي الرأي والى ما عقله للجهول من ذلك كانت بالاشياء
 الهيم شبيها ما يدركه النائم في نفسه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلقى
 صفات من خارج العقائد التي هي مفعول عند الجاهل فتشعرون بها
 في مثال هذه المعاني بل لا يسمي الى ان يقع بها الاحد اتباع وانما سبيلها
 ان يحصل بها اليقين ليس ذلك في معرفة سبيل اليقين مثال ذلك انه
 لو قيل للجهول ولما هو ان رتبة في الكلام ضم ان الشيء الذي يظهر ^{المعقولة}
 في قدره من هو من ماله وسبعين صفات من ادنى لغا الى هذا من ^{المعقولة}
 وكان من عقل ذلك عندهم كالنائم ولعلنا انما اعلمهم في هذا المعنى ^{مات}

تقع لهم الصديق من ريب في زمان يسير لا يستحيل ان يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية والمجمل في الامور العالمية فاحر ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية اعني اذا صح به الجهل كان شديدا في وادي الرأي وشبهها بالاحلام او ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مخرج ياتي من صلبها الا فاع فيها للعقل الذي في ابدى الرأي اعني العقل للجهل فانه يشهد ان يكون ما يظن باخر للعقل هو عند في قبيل السجل في اول امر وليس من هذا الامور العلية بل وفي العلية ولد لك في هذا ان صناعة من الصناعات قد تريت ثم توهم وجودها كان في ابدى الرأي من السجل ولد لك يرى كثير من النسخ ان هذا الصنيع هو من صنع الله ليت اصابته فبعضه ينسب الى الخلق وبعضه ينسب الى الملائكة حتى لقد ابراهيم ان اولى الادلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصناعات واذا كان هذا هكذا فينبغي ان اراد طلب الحق اذا وجد في الاشياء لم يجد مقدما محمودة ترين عن تلك الشبهة لا يعتقد ان ذلك القول باطل وان من الطريق الذي زعم المدعي انه من نوع صفا عليه يستعمل في ذلك من طول الرمان والترتيب ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فخذ العن في العلوم الالهية احري ان يكون موجودا للبعد هذه العلوم عن العلوم التي في ابدى الرأي واذا كان هكذا ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخالطة بغيره مثل ما وقعت

حزم

تعليم

سائر الناس والعدل نافع في سائر العلوم وتعلم في هذا العلم ولد لك لباكثر الناس في هذا العلم الى ان هذا كله من ريب الكيف في الجواهر لا كبقية العقول لانه في كفته كان العقل الا في ريب الكائن الفاسد واحد واذا كان هذا هكذا فانه ياخذ الحق من كمال هذه الاشياء الكلام العام في الله فيعلم علم وان ذلك يظن ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول ابراهيم ان ملهم الالهية هي طينة ولكن على حال غيرهم ان ينسب من امور محمودة وعقد مات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم تكن سحر ذلك لان هذا الرجل اوقع هذا الجبال في هذا العلم العظيم وابطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سائده في الامور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انقست اليه من ذلك العقول الانسانية والكوكب الواقعة في ذلك ونبرايض الطرق التي حركت المكلفين من اجل الاسلام الى ما حكمهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الاول وفي سائر الموجودات والتكليف الداخلي عليهم في ذلك ومقدار ما انقست اليه حكمهم ليكن ذلك مما حركت من راجب الى خوف على الخلق ومحرمه على النظر في علوم القرآن ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات من عقولهم لاستنباط الحق من ريب عوهم لا يقول قوله من ريبه ان لا يخالف الامور المحسوسة وذلك انهم وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون تلك ضربة حقيقة وغير متفقه وفي

ل

بدي

جميع هذه تكون المتكون منها متكونا بشئ سواء صورة وهو المعنى الذي
 به صادر من جودا بعد ان كان معد وما يسمى سمي مادة وهو الذي
 منه يكون وذلك الجسم القوي اكل ما يتكون ههنا انا يتكون من موجود
 سموه هذا مادة ووجوده ايضا يتكون من شئ سموه فاعلا ومن اجل شئ
 سموه ايضا غاية فاشتقوا اسبابا اربعة ووجدوا السى الذى يتكون به المتكون
 اعمى صورة المتكون والسى الذى منه يتكون وهو الفاعل القريب له و
 اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فقل ان الانسان ولد انسانا والعن
 فرسا واما بالجنس فقل بولد البغل من العرس والحمار ولما كانت الاشياء
 لا يتردد عنهم لا غير نهاية ارجعوا اسبابا فاعلا او لا ياتي تفهم مقال هذا
 السبب الذى بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ
 مفار قاع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول
 ومنهم من جعله دون ذلك فقل ان يكون الاجرام بالسوى وبادى
 السماوية لا ند وجب عندهم ايضا ان يجعلوها ايضا سببا فاعلا واما
 ما دون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها بعضها المتشقة فوجب
 ان يدخلوا من اجل النفس مبدأ اخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة
 والحركة الى بطون والوجوهات وهو الذى تسميه طاليوس القوة المصورة
 وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوى هي مبدأ مفارق فبعض جعله عقلا وبعض
 جعله نفا وبعض جعله للجسم السماوى وبعض جعله الاول ويسمى بالمتكون
 هذه القوى الخالق وشك هل هي الاكبر وغير هذا في الحيوان والنبات

ل
 صورة

واما غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير متناسل فانه طرأ لهم
 الحاجة فيه الى اذخال هذا المبدأ اكثر فكذا مقدار ما انتهى اليه بعضهم من
 الموجودات التى دون السماء وتخصوا ايضا من السموات بعد التفقوا انها مبدا
 الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادى الاجرام المحسوسة
 الغير التى ههنا مبادى الانواع اما صورة واما مع مبدأ مفارق ولما تخصوا اجرام
 السماوية طرأ لهم انها غير متكونة بالمعنى الذى بهذه الاشياء كانية فاستدلوا على
 ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون ياهو يتكون بغيره من امر اخر
 من هذا العالم المحسوسة وانه لا يتم بكونه الا من هو من ذلك ان المتكون منها انما
 يتكون من شئ من شئ وبشئ وبشئ وكان زمان والعن الاجرام السماوية شرطا
 في كونها من قبل انها اسباب فاعلة بعدد تلك كانت الاجرام السماوية متكونة
 مثل هذا المتكون كانت ههنا اجسام اقدم منها هي شرط في كونها حتى يكون هي
 جزءا من عالم اخر فيكون ههنا اجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا
 تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى وبغير ذلك لا غير نهاية
 ولما تفرغ عندهم بهذا الحي من النظر وانما اكثره هذا اقر بها ان الاجرام السماوية
 متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به هذه متكونة فاستدلوا ان المتكون ليس جدي
 ولا سم ولا شمس ولا من غير هذا طرأ لهم ان هذه ايضا هي الاجسام السماوية
 لها مبادى تتحرك بها ومنها ولما تخصوا من مبادى هذه طرأ لهم انه يجب ان يكون
 مبادىها الحركة لها من جودات ليست باجسام ولا قوى في اجسام اما كونها
 ليست باجسام فلا فاعلا مبادى اول للاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست

والاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة هيما لا في ن
كل فرع في جسم مندهم في متناهية اذ كانت منقسمه بانقسام الجسم وكل جسم هو
هذه الصفة فهو كاي فاسد اعني مركبا من مصول وصورة الهيولى شرط في وجود
الصورة وايضا لو كانت مباديها على مبادي هذه كانت الاجرام السائدة مثل
هذه كانت تحتاج الى اجرام اخر اقدم منها ولما عرفنا وجود مبادي هذه
اعني لبت اجساما لا فرق في جسم وكان قد تعرف لهم مراتب العقل الانساني
للاصورة وجودين وجود معقول اذ المتحركات من الهيولى وجود محسوس اذ
كانت في هيولى مثال ذلك ان الخلية صورة حادثة وهي في الهيولى خارج
وصورة هي اذ رأت وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان
هذه الموجودات المفارقات بالجلال عقولا محضة لانه اذا كان عقلا هو
مفارقة لغيره بما هو مفاروق بالجلال اخر ان يكون عقلا ولك وجب عندهم
ان يكون ما تنفله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم
كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات
مرتب في غير هيولى فمع عندهم من قبل هذا ان الموجودات وجود
وجود محسوس وجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول
هي نسبة للصنوعات من علوم الصانع واعقد والمكان هذا ان الاجسام السائ
عاقلة هذه المبادئ وان تدبرها لما هيها من الموجودات اما هو من قبل انها
ذوات نفوس ولما فاسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانسا
في وان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت يشترك مع العقل

الانسان في ان مبادئها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانسا
انما هو ما يدركه صور الموجودات ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور
هي على العقل الانساني اذ كان يستكمل بها على حجة ما يستكمل الشيء الموجود بصور
واما العقل الانسا في العقل في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب
انما في شيء باين ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب
الذي في العقل الذي فينا فانما هو باين لما يدركه من مرتب الموجودات
ونظامها ولذلك كان ناقضا لان كثر اثار النظام والترتيب الذي في الم
لا يدرك العقل الذي فينا فاذا كان ذلك ذلك فصور الموجودات المحسوسة
مرتب في الوجود احدها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني
اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة اشرف من وجودها
في العقل الانساني ثم لها اية في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود
تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظروا اية الى الخلق السائر وراوا في
الحقيقة جسم واحد استحيها بالجلال الواحد له حركة واحدة كلية شبهة بحركة
الحيوان الكبير في نقلته جميع جده وهذه الحركة هي الحركة البهيمية وراوا
ان سائر الاجرام السائرة حركاتها الخلية شبهة باعطاء الحيوان الواحد الخلية
وحركاتها الخلية فاعتقدوا المكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجعوا
الى جسم واحد وعناية واحدة وبقاؤها على فعل واحد وهو العالم بربه
ترجع الى مبدأ واحد كالحال في الصانع الكثرة التي قوم مصنوعا واحدا فانها
ترجع الى صناعة واحدة لا ريب فاعتقدوا المكان هذا ان تلك المبادئ

الاجسام السائرة

المقارنة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي
 هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو افضل الموجودات التي
 للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب
 هو السبب في النظامات والترتيبات التي فيادونه وان العقول تتفاضل
 في ذلك بحسب عالما في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الازالة وهو
 ببقوله وان يعقل جميع الموجودات افضل وجود وافضل ترتيب وافضل
 نظام ومادونه فهو هو اما هو بحسب ما يعقل من الصور والترتيب والنظام
 الذي في العقل الاول وان تفاضلها اما هو في تفاضلها في هذا المعنى لان
 على هذا عندهم الا يكون الا في شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل من الاشرف من
 ولا الاشرف يعقل ما يعقل الا في شرفا من انه اعلى ان يكون ما يعقل كل واحد
 منها من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك لكنا نحن في عالم
 يكون اسعد من عن هذه المحلة مالا ان الاول لا يعقل الازالة وان الذي
 يليه اما يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولوعقله لاعد المعلوم
 علة واعتقد ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما
 كل واحد من العقول التي ومرتبة ما هو علة الموجودات الخاصة بها
 العقل اعلى بخلقها منه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بخلقها
 هذا ينبغي ان يعلم من هب الفلاسفة في هذه الاشياء في الاشياء التي هي كهم
 المثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا قرئت فليست ما اقل انما من الاشياء
 التي حركت المتكلمين من اهل هذه اللغة اعني المتكلمين الاول والاشرف ثانيا الى

سار

ان اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوا اعني انهم اعتقدوا ان هذا دانا
 غير جسامه ولا في جسم جرمه علة مرتبة قادرة متكلمة سمعة بيرة الا ان
 دون المتكلمة اعتقدوا ان هذه الذات هي العلة لجميع الموجودات بلوا
 والعلة لها يعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلة
 التي هيها وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السريعة القادرة
 موجودة مع كل شيء وفي كل شيء اعني مقولة بامتلاك وجود وهذا الوضع
 يظن به انه طمحه شغاعات وذلك ان ما هذا صنعت من الموجودات بعض
 ضرورة من معنى النفس لان النفس هي ذات ليست بحجم جرمه علة قادرة
 مرتبة سمعة بيرة متكلمة فهو لا من خواص الموجودات نفسا كلبها
 للمادة من حيث لم يشعروا وسندوا الشكوك التي تترجم هذا الوضع
 على القول بالصفات ان يكون هيها ذات مركبة فبينة يكون هيها مركب
 قديم وهو حلات ما تفعله الاشرفه من ان كل تركيب محدد لا عرض وكل
 عرض عندهم محدث ووضويع هذا في جميع الموجودات اما لا جارية
 ولم يروا ان فيا ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة احصتها طبيعة الموجودات بل
 اعتقدوا ان كل موجود فيمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزم في
 العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي يشعروا بها بالبطون
 نظاما ورتبا وهذا ليس حكمة وسمى الصانع حكما والذي اعتقوا به في ان
 في الكل مثل هذا المبدأ هو انهم شبهوا الافعال الطبيعية بالامال الالهية
 فقالوا كل فعل ما هو في فعل فهو صادر عن فاعل مرتبة قادر على عالم وات

ل

ان افضل

طبيعة الفعل ما هو فعل نقصي هذا واقتضى في هذا ان قالوا ما سوى الجوهر
جواد وميت واليت لا يبعد عنه فعل فما سوى الجوهر لا يبعد عنه فعل فحين
الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية ونحوها ذلك ان يكون للشيء الحية
التي في الشاهد افعال قالوا ان هذه الافعال تظهر بغيره بالجوهر في الشاهد
افعال وانما فاعلها الجوهر الذي في الغالب بل منهم الا يكون في الشاهد حياه
لان الحياه انما تثبت للشاهد من افعاله وايضا فمن اين ليت شرع جعل
لهم هذا الحكم على الغائب والطريق اليه سلكوها في اثبات هذا الصانع هو
ان ومنه ان الحدث له محدث وان هذا الامر لا يخفى فيستلزم الامر
ضارفة لا محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس من مر هذا ان القديم ليس
هو جسم فلذلك يحتاج ان يضاف ان كل جسم ليس قديما فليحتمل شكوك
كثيره وليس يكفي في ذلك ما علم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال
ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي استند اليها على
ان السموات محدثه لان من الدورات ولا من غيرها ذلك مع انكم تصفون
مركبا قديما وما وصفوا ان الجسم السماوي يكون وصفه على غير الصفة
التي نفهم من الكون في الشاهد وهو ان يكون من شئ وفي زمان ومكان
وفي صفة من الصفات لا في طبيعة فانه ليس في الشاهد جسم يكون من اجسام
ولا وصفوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في
الشاهد اما فعله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان يغير العدم
الى الوجود بل يحول اعمى الموجود الى الصورة والصفة والصفة التي

الموجود

ينقل هذا الذي من موجود ما الى موجود ما نحو الفاعل بالجوهر واليد
والاسم والفعل كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاية من طين
ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ولان ذلك كان العلم ما يرون ان الموجود بالطلا
لا يكون ولا يبعد فلذلك اذ اسلم لهم ان السموات محدثه لم يقدروا ان
افعال اول الخدشات وهو ظاهر ما في الكتاب العربي غير ما انه من قوله تعالى
اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقا الامة وقوله سبحانه
وكان مرثته على الماء في رجا سحابة ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية
الفاعل عندهم بفعل مادة التكون وصورة ان اعتقدوا ان له مادة او
يفعل بجملته ان اعتقدوا ان سبط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتغير
وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل اما يغير العدم الى الوجود عند
الكون اعمى كون الجوهر الغير متغير الذي هو عندهم اسطقس الاجسام ان
الوجود الى العدم عند الفساد اعمى عند فساد الجلال الذي لا يتغير من املا
ينقلب العدم الى صفة فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس المادة وجودا
ولكن العدم هو الذي يعود موجودا او الحار باردا او البارد حارا او الماء
قالت الغزالي ان العدم ذات ما لا اعمى جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة
الوجود قبل كون العالم والافعال التي تطو من جعلها انه يلزم منها ان لا يكون
شئ من شئ هي اما بل غير صحيحة واقبحها انهم قالوا لو كان شئ من شئ الا
الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يتبع من ذلك ما كان على الاستقامة كما
يوجب فالنهاية لبا الفصل واحادوا ليس يتبع فعل ان يكون من الجوهر ما في

ع

هو الى غير نهاية والموضوع انما بان متعين هم في حد وث الكل هو ان ما
 يخرج من الحوادث فهو حادث وكل الموضوع للحوادث ما يخرج من الحوادث فهو حادث
 واحد بل من قسم من الحادث في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو
 انهم لم يطرءوا بالحكم لان ما لا يخرج من الحوادث والشاهد هو حادث على انما
 من شئ لا شئ وهم يضعون ان الكل حادث من لا شئ وايضا فان هذا الموضوع
 عند الفلاسفة وهو الذي يسمى المادة لا تسقط عن الجسمية والجسمية المطلقة
 عندهم من حادثه والمقدمة القائل ان ما لا يخرج من الحوادث حادث ليست صحيحة
 الا ما لا يخرج من حادث واحد بعينه واما ما لا يخرج من الحوادث هي واحدة بالجوهر لها
 اول في ان يلزم ان يكون الموضوع لها حادثا وذلك ما شاع هذا المكون من
 الجسمية اساق الى هذه المقدمة مقدمة باينة وهو انه لا يمكن ان توجد حادث
 لا نهاية لها اولا ولا اخر وذلك هو واجب من الفلاسفة فذلك هو
 هي الشائعات التي تلزم وضع هو لا وهو الكثير من الشائعات التي تلزم الفلاسفة
 ووضعم ايضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو البدن الاول هو فاعل لجميع
 ما في العالم من غير وسط وذلك ان هذا الوضع مخالف ما يحسن من فعل الاشياء
 بعضها وبعض وامر ما انقوابه في هذا المعنى ان الفاعل لو كان مفعولا لكان
 الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل اما هو فاعل مرجحة ما
 مفعول والحركة من جهة ما هو متحرك وليس له ذلك بل الفاعل اما هو فاعل من
 حده ما هو موجود بالفعل لان المصروف لا يفعل شيئا والذي يلزم من هذا
 ان يتحقق الفاعلات المفعولات في فاعل غير مفعول اصلا لان ترتفع الفاعلات

محرك

المفعولات كاطن القوم وايضا فان الذي يلزم نتيجتهم من الحال اكثر من الذي يلزم
 مفعلاتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك ان كان صدا الموجودات
 حقيق وعلم وقدره وازادة وكانت هذه الصفات رابطة على الذات وتلك الذات
 غير جسمية وليس بين الفنى وهذا الموجود فربما ان الفنى هو في جسم وهذا
 هو نفس في جسم وما كان هذه الصفة فهو جزء مركب من ذات صفات
 وكل مركب فهو ضرورة يحتاج الى مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شئ مركب من ذاته
 كما انه ليس يمكن ان يوجد مكون من ذاته لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس
 هو شيئا غير تركيب التكوين والمكون ليس شيئا غير التركيب وبالجملة فكان ان كل
 فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في التركيب ولا يمكن ان
 يكون الشئ هو علة وشرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشئ علة نفسه وذلك
 كانت المتعارفة في وضعهم هذه الصفات في البدن الاول واجبة الى الذات لا
 رابطة عليها على نحو ما يجب عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات
 مثل كون الشئ موجودا اوليا وازليا وغير ذلك اقرب الى الحق من الاشتراك
 ومن هذا الفلاسفة في البدن الاول هو قريب من مذهب المتأخرين فقد ذكرنا
 الامور التي حركت الفرضات التي مثل هذه الاعتقادات في البدن الاول والشائعات
 التي تلزم الفرضين اما الذي يلزم الفلاسفة فقد استوفاهما ابو حامد وقد
 الجواب عن بعضها وسياتي بعد واما التي تلزم للتكليف من الشائعات فقد
 في هذا الكلام الى الجاهل والارجح الى غير مرتبه قول قول لا قائل الى يقول
 هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع وقد انما يعيده من الصدق على كل شئ

المفعولات

وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المعجزة التي حركت الفلاسفة الى تلك المقادير
 في مبادئ الكل لان هذا ما يتجلى فيهم خصوصاً فيما يلزم من تلك الشناات ^{ذكرنا}
 الشناات التي يلزم المتكلمين ايضاً من العدل ان يقيم محتم و ذلك ويناك
 عنهم اذ لهم ان يحجوا بها من العدل كما يقول الحكيم ان ياتي الرجل من الخلف
 يقبل ما ياتي نفسه امي ان يجد نفسه في طلب الخلفه وان يقبل لهم من
 الخلف النوع الذي يقبله نفسه فيقول اما ما شغلوا به من ان المبدأ الاول اذ كان
 لا يقبل الا ذاته فهو عاجل جميع ما خلق فاما كان يلزم ذلك لو كان ما يقبل من
 شيا هو غير الموجودات باطلاقاً وانما الذين يصنعون ان الذي يعقل من
 هو الموجودات باثرت وجوده وان العقل الذي هو عمله الموجودات لا ^{يقبل}
 الموجودات من جهة انفاعله لعقله كالحال في العقل من انفعلي قولهم انه لا ^{يقبل}
 مادونه من الموجودات او ان لا يتقبلها بالجهة التي يتقبلها نحن بها بالجهة التي
 لا يتقبلها من جهة سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التي يتقبلها هو ^{شأنه}
 في عقله شأله من ذلك وهذه هي الصفة المختصة به بجانته ومعالى ^{لذلك}
 ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تحته سوى الصفات السبع التي اشبهوا بها
 له ولذلك لا يجوز في عقله ان يوصف بانه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي متعلقان
 عن الموجودات وكلي العالين كاي فاسد وسبب هذه التزمين التكلم ^{هل}
 يعلم الخوايات او لا يعلمها على ما جرت معادتهم وفي معنى هذه المسئلة ^{سبب}
 انها مسئلة محلة في حق الله سائر ومعالى وهذه المسئلة انحصرت بين ^{سبب}
 ضروريين ايها ان الله لو عقل الموجودات على انفاعله لعقله للزم ان يكون عقله ^{كانها}

فاسدا وان بشكل الاشتراك بالآخر ولو كانت ذاته غير معقولات الاشياء
 ونظامها كان ههنا عقل اخر ليس هو ادراك من الموجودات على ما هي عليه
 من الترتيب والنظام واذا كان ههنا ارجحان مستحيلين لزم ان يكون ما ^{يقبل}
 ذاته هي الموجودات بوجود اشرفت من الوجود الذي صارت موجوده والشا ^{هذه}
 على ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب بعضها اشرفت من بعض وذلك ان
 احسن مراتبه هو وجوده في الهوى وله وجود اشرفت من هذا وهو وجوده
 في البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللوت مدرك ذاته والذي له
 في الهوى هو وجود جادى فيمدرك ذاته وقد سبق ايضاً في علم النفس
 ان للون وجود ايضاً في القوة الخيالية وانه اشرفت من وجوده في القوة الباصرة
 وكذلك ينبغي ان له في القوة الذائكة وجود اشرفت من وجوده في القوة الخيالية ^{له}
 في العقل وجود اشرفت من جميع هذه الموجودات وكذلك يعتقد انه له ذاته
 العلم الاول وجود اشرفت من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان ^{يوجد}
 وجود اشرفت منه واما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فضاء المبادئ المقادير
 عنه وفي عدة ما يفيض من مبدأ مبدأ من ذلك المادى فشي لا يقوم برهان ^{عليك}
 تحصيل ذلك وتحديد ذلك ولذلك لا ينبغي التحديد الذي ذكره في كتب القدماء
 واما كون جميع المبادئ المفارقة وبغير المفارقة فافضل من المبادئ الاولى وان ^{يقضان}
 هذه القوى الى احد صان العالم باسرها واحداً ربها ارتبطت جميع افعالها ^{بها}
 الكل يوم صفلا واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى ^{بعضها}
 والاصال فانه انما صار عند العلماء واحداً من وجود القوة واحدة فيه فاشت

هو ما يقدر من اللوت فاما
 اللوت فله مراتب الوجود
 م

وحيثما كان

عن الاول فاما اجعلنا لان السماء عندهم باسرها هي بمنزلة حيوان واحد والحركة
 البهيمية التي جميعها هي كالحركة الكلية في المكان الحيوان والحركات التي لا يخرجها السماء
 هي كالحركات الجارية التي لا مضى للحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في
 الحيوان نوع واحد بها صار واحد وبها صارت جميع القوى التي فيه نوع فصلا
 واحد وهو سلامة للحيوان وهذه القوى تحيط بالعمق الفاضل من الدنيا
 الاول ولو لذلك لا تفرقت اجزائه ولم ينس طرفة عين فان كان واحدا
 يكون في الحيوان الواحد نوع واحد وحاشية سارية في جميع اجزائه بها صار
 الكثرة الموجودة فيه من القوى والاحكام واحدة حتى قيل في الاجسام والحي
 فيه انما جسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه انها نوع واحد وكانت نسبة
 اجزاء الموجودات من العالم كلاسنة اجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الا
 باضطر وان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها الحركية النفسانية والعقلية
 هذه الخال اعني ان مهامه واحد ووحاشية بها اربطت جميع القوى والوحدة
 والحيوانية وهي سارية في الكل سرايا واحدا ولو لذلك لما كان هناك نظام
 وعلى هذا يصح القول ان الله خلق كل شئ ومسكه وحافظه كما قال ثم ان الله
يسمك السموات والارض ان تزولا الآية وليس يلزم من سررايا القوى الواحدة
 في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوى كثر كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما
 فاض من اول واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثر فان هذا انما يظن به انه كثر
 اذ اشبه الفاعل الذي في غير هبولى بالفاعل الذي في هبولى ولذلك ان
 اسم الفاعل على الذي في غير هبولى والذي في هبولى مباشرة الاسم يثبت لك

جواز صدور الكثرة من الواحد وايضا فان وجود سائر المبادئ المفارقة انما هو
 فيما يقصور منه وليس يتبع ان يكون وهو شئ واحد بعينه تصور منه شئ
 كثير تصورات مختلفة كما انه ليس يتبع في الكثرة ان تصور تصورا واحدا وقد
 نجد الاجرام السارية كلها في حركاتها البهيمية تصور وهي وفلك الكواكب
 الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك باجتماع هذه الحركات عن محرك واحد
 وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتتحركها ايضا حركات تخصها مختلفة حتى
 ان يكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متحدتين من جهة وهو من جهة
 ارتباط حركاتهم بحركة الاول فانه كما انه لو فهم من فهم ان العضو المشترك لا
 الحيوان او القوة المشتركة قد ارتفع لا تفتت جميع اعضاء ذلك الحيوان
 جميع في ذلك الامر في الفلك في اجزائه وقواه الحركية وبالجملة في المبادئ
 العالم واجزائه مع المبدأ الاول وبعضها مع بعض والعالم اشبه شئ عندهم بال
 الواحد وذلك انه كان المدينة تقوم وليس واحد وبها سيات كثير تحت
 الرئيس ملاوكل لك الامر عندهم في العالم وذلك انه كان سائر الرياضات
 التي في المدينة انما انبسطت الرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول هو المبدأ
 لواحدة واحدة من تلك الرياضات على الغايات التي من اجلها كانت تلك
 الرياضات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرياضات
 الاولى التي في العالم مع سائر الرياضات وتبين عندهم ان الذي يعطي العالم
 في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والفاعل
 هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطي الحياة في هذه الموجودات

الفلك

سائر الرياضات

هو الذي يعطي الصورة والذي يعطي الصورة هو الفاعل فالذي يعطي الغاية
في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الا هو مبدأ الجميع هذه
المبادئ فانه فاعل وصورة وغاية وما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان
الذي يعطيها الواحدية وكانت الواحدية التي فيها هي سبب وجود الكثرة
التي تعطيها تلك الواحدية صار مبدأ هذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية
وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحرارة هي هي الحركة التي تطلبها
غاياتها التي من اجلها خلقت وذلك اما جميع الموجودات فبالطبع واما الارواح
بالادارة ولذلك كان كل واحد من سائر الموجودات وموصفا من بينها
هو معنى قوله تعالى اما عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الا ان
واتنا عن اللعوم ان يقولوا ان هذه الروايات التي في العالم وان كانت
كلها صادرة عن المبدأ الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه
بواسطة عند السلوك والفرق بين العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم
وجدوا اجزاء العنكبوت بعضها من اجل حركات بعض منبجوها الى الاول فالا
حتى وصلوا الى الاول باطلا في فلاح لهم نظام اخر وفعل اشتركت فيه
جميع الموجودات اشتركا كما ملأها والوقوف على الترتيب الذي ذكره النظام
في الموجودات عند الفرق الى معرفة الاول عسير والذي قد كشه العقول
الاشائية منه انما هو محال لكن الذي حرك العقوم ان اعتقدوا انها مرتبة
عن المبدأ الاول بحسب ترتيب افلاكها في الموضع هم اهلهم راوا ان العنكبوت
الاعلى فما يظهر من امره انه اشرف عالمه وان سائر الافلاك تابعة له وكثر

فاعتقدوا المكان هذا ما حكم عنهم من الترتيب بحسب المكان ولقائل ان يقول
لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من اجل الفعل لا من اجل الترتيب المكان
وهذا لك انه لما كان يظهر ان افلاك هذه الكواكب اعني السيار حركاتها من
حركة الشمس فليس المحرك لها انما يتقدمون في تحركاتهم بحركة الشمس وتحركات الشمس
من الاول ولذلك ليس يلقي في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاستدلال
والاخذ بالاذن فترى هذا فخرج الى ما كنا بسبيله المواب الثاني **فان**
ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما خاف من لزوم الكثرة اذ في ما
فيه يعقل فيه لزم ان يكون في عقله كثر وغيره غير عقل نفسه وعقل غيره وهذا
لزم في المعلول الاول فينبغي ان يعقل الا نفسه لا انه يعقل الاول وغيره كما
ذلك غير ذاته ولا ينقل الى غيره غير علة ذاته ولا علة الاعلى ذاته التي هي
المبدأ الاول مسبق الا يعلم الادارة ويحل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه
فان قيل لما وجد واعقل ذاته لرفه ان يعقل المبدأ قلنا لم نجد ذلك لعله
او غير علة فان كان لعله فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد لا يتصور ان
يصدر منه الا واحد وقد صدرت وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدق
وان لازم لغيره علة فليعلم وجود الاول موجودات بلا علة كثيرة ولزوم منها
الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا
على الواحد ممكن والممكن ينقل الى علة فهذا الزوم في حق المعلول ان **واجب**
الوجود لذاته فقد يطل قولهم ان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فبلا
من علة له فلا يعقل وجوده وليس هو ضرورة المعلول الاول كونه ممكن **ولا علة**

العقل العلول عندهم لا ما يتصل من مبداء ولا هيئتين ان احدهما اذا
 واما معنى زايلا على الذات لا تدل على كان ذلك ككان مركبا والبيط
 لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجودها
 اعني في الصور المفارقة والعلة السابعة وجودها لا يضاف الى العلة الاولى
 لان كذا معلوله هو نفس جوهرها وليس هو معنى زايلا عليها كالحال
 في المعلولات المادة مثال ذلك ان اللون هو شئ موجود بذاته في
 وكذا علة للجر هو كوكب حيث هو من حبه هو مضاف والجر ليس له وجود
 الا في هذه الاضافه ولذلك كانت المجردة من الهوى حواجر من طبعه المضاف
 ولذلك اقدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للوادى لذلك كانت
 الصور الحسية من طبعه المضاف كاس في كمال النفس **لاقتراض الرابع**
 ان يقال الثالث لا يقع كفى في المعلول الاول فان جرم السما الاول
 عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ في تركيب من طبعه اوجه احدى احواله
 مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من
 مبداء اذ الصورة مخالف الهوى وليست كل واحدة على مذهبهم علمه مستقلة
 للاخرى حتى يكون احدهما بالساله اخرى من غير علة اخرى زايده عليها
قلت الذي يقول ان الجسم السامى هو عندهم مركب من مادة وصورة
 ونفس فيجب ان يكون في العقل الباقى الذى صدر عنه اربعة معان معنى
 عن الصورة ومعنى قصد عن الهوى اذ ليس احدهما من علة مستقلة للثاني
 بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة لا بوجه ومعنى صدر عنه

ومعنى صدر عنه الحرك للثالث الثانى فيكون في تركيب صورة والعول بال
 الجسم السامى مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فربما
 على السائلين للجسم السامى عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لكان عندهم
 ولذلك قالوا في اربعة غير كاي ولا فاسد ولا يذوق على المتناقضين ولو كان
 كما قال ابن سينا لكان مركبا كالجرى ولو سلم هذا لكان التبرج لا يوافق بقول
 ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي ينفرد به هذه الصور
 بعضها اسباب ليس وكونها اسباب للاجرام السماوية ولما دونها وكون
 السبب الاول سببا لجمها هو عن هذا كله الوجه الثاني قال ابن سينا ان
 الاقصى على حد مخصوص في الكبر واختصاصه بذلك العدم من سبب الاول
 راين على وجود ذاته اذ كان في ذاته يمكن ان يكون اصغر منه او كبر فلا بد له
 محض بذلك المعدان راين على المعنى البسيط الى جبر وجوده لا كوجود العقل
 فانه وجود محض لا يخصص بعدا مقابل لسائر المقادير يجوز ان يلى لا يحتاج
 الى اى علة بسيطة **قلت** معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم العنكب
 هو شئ ثالث صدر وهو غير بسيط اعني ان جسمه ذواته فلهذا اذا امتسكنا احد
 على الحقيقة الجوهرية والى الكثرة المحدودة لا ينفى ان يكون في ذلك العقل الذي
 صدر عنه جسم العنكب كسر معنى واحد فلا يكون العلة السابعة مستقلة
 وهذا كله وضع فاسد فان العلة لا يعقدون ان الجسم باسبب بسيط
 غير متفارق وان صدر عندهم فانما يصدر الصورة الجوهرية ومقاديرها
 عندهم تابعة للصورة لكن هذا لا ينافي في الصور الهوى لا في الاجرام السماوية

في اجرام السماوية

عندهم من حيث هو بسيط لا يقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة ضار
 عن هذا معارفي خارج من اصولهم ومبدا جذا والفاعل بالحقيقة عند
 الذي والكليات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الحمول وانما بفعل
 والصورة المركب منهما جميعا انما المركب من الحمول والصورة لا لو كان
 الفاعل بفعل الصورة في الحمول كان يفعلها في شئ لا من شئ وهذا كله
 ليس رأيا للعلافة فلا معنى لكونه على ان يرى العلافة **قال** ابو حامد
 جميعا من العلافة فان كل سببه انه لو كان الكبر منه كان مستغنى عن ذلك
 النظام الكلي ولو كان اجزائه لم يصلح للنظام المقصور **قلت** يريد بهذا
 القول ان العلافة ليس برون ان جرم الفلك متلاحجا وان يكون الكبر ايا
 مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام القم ههنا وكان
 لما ههنا بخلافه كما كان اما ان يرا على هذا الحركية واما ان يفسد
 بعض فساد الموجودات ههنا لان الكبر كان يكون فضلا كما قال ابو
 علي الكبر والصغر كلاهما كانا تعضيان فساد العالم عندهما **قال**
 ابو حامد راد على العلافة فعول وتعين حجة النظام هل هو كاف في
 وجود ما فيه النظام ام يغني عن ذلك الى مله موجبة فان كان كائنا فقد استقيم
 عن وضع الفلك فاصحوا ان النظام في هذه الموجودات اقصى هذه المع
 جودات فلا مله راد وان كان ذلك لا يكفي بل اقصى الى مله وذلك
 لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى مله التركيب **قلت** حاصل
 هذا القول انه لا بد من ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن ان يصدق في كل

صوره

من

من

القول

واحد ولا ان يقولوا ان الفاعل الواحد يصدق عنه افعال كثيرة او يصدق
 ان كثيرا من لواحق الجسم تترجم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى
 هذا الرأي فليس يصدق لاعراض التابعة للجسم المكون من الفاعل لصدق
 او لا بل هو صدور الصورة عنه وهذا القول سابع على اصول الفلاسفة
 لا على اصول المتكلمين والحق ان المعتزلة روي ان ههنا اشياء لا تصدق
 الفاعل للشيء صدور اوليا كما تراه العلافة واما نحن فقد تقدم مر قولنا
 كيف الواحد سببا لوجود النظام ووجوب الاشياء للحامل للنظام فلا معنى
 لاعادة ذلك الوجه الثالث **قال** ابو حامد هو ان الفلك لا يفتق
 انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما امانا الوضع لا معار فان وضعهما
 واجزاء المنطقة مختلف وضعهما فافترقا اما ان يكون جميع اجزاء الفلك اقصى
 متشابه فلم نرم بعد نقطتين من سائر النقط لكن بعضها مطير واخرها
 مختلف في بعضها احرص ليس في البعض فاميد تلك الاختلافات والحرم
 الاقصى لم يصدق لامن معنى واحد بسيط والبسيط لا يوحى لا بسيطا في
 وهو الكبري ومشتابه في المعنى وهو الخلق من الخواص وهذا ايضا لا يخرج عنه
قلت البسيط يقال على معنيين احدهما ما ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو
 من صورة ومادة وهذا يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة والساني
 على ما ليس مولفا من صورة ومادة معايرة للصورة بالمادة وهي الاجسام
 السماوية والبسيط ايضا يقال على واحد كل واحد من واحد وان كان مركبا من
 الاسطقتين الاربعة والبسيط بالمعنى القول القول على الاجسام السماوية لا

في اجزاء

ان يوجد احراز مختلفه بالطبع كالعين والسمال للعلك والاطباء والكفر
 بما هي كره يجب ان يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به مخالف كره
 وليس يلزم من كون الكره لها جهات محدودة ان يكون غير بسيط بل هي
 بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها وقع غير متناهية
 من جهة ان الحار القابل لموضع القطبين ليس هو اوجز اعنى من الكره بل هو
 جزء محدود بالطبع في كره كره ولو ذلك لم يكن للاكثر مراكز بالطبع ^{مختلف}
 فهي غير متناهية في هذا المعنى وليس يلزم من ان لها اقطاب متناهية في
 هذا المعنى ان يكون مركبة من اجسام مركبة مختلفه الطباع ولا ان يكون الفاعل
 لها مركبا من قوى كثيرة لان كل كره فهو واحدة ولا يصح القول عندهم انهم
 بان كل نقطة من اى كره انفتحت يكن ان يكون مركزا او انما بعضها الفاعل
 فان هذا انما يصح في الاكثر الصناعية لا في الاكثر الطبيعية وليس يلزم من وضع
 هذا ان كل نقطة من الكره يصلح ان يكون مركزا وان الفاعل هو الذي ^{يخصصها}
 ان يكون الفاعل كثر الا ان موضع الشاهد في الشاهد شئ واحد يصدر عن
 فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من القوالب العشر وكان يلزم
 ان يكون كل واحد مما هما يلزم من عشرة فاعلين وهذا كله سخافات
 وهذا نوات ادنى هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الا ان
 والصنيع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان توجد ^{القوى}
 العشر فما الكيف هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحد اذا فهم ما
 ابن سينا وابو نصر وابو حامد في المشكاة فانه يقول على ما فهم في المبدأ

الاول **قال** ابو حامد فان قيل لعل في المبدأ انواع من الكثرة لا رتبة لا رتبة
 المبدأ وانما ظهر لنا منها رتبة او رتبة والساق لم يقطع عليه وعدم عسورنا على ^{عنه}
 لا يشكنا في ان سببا الكثرة كثر وان الواحد لا يصدر عنه كثير **قلت** هذا ^{القول}
 لو قالت به الفلاسفة للزمهم ان يعتقدوا ان في المعلول الاول كثره كثره
 لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقر لهم من ان حاد في المعلول الاول كثره
 وكان يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير ذلك يلزمهم ان الكثير لا يصدر
 عن الواحد فتوكلهم ان الواحد لا يصدر عنه واحد متافض فوكلهم ان الذي
 صدر عن الواحد الاول شئ كثير لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد ^{الا}
 ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها اول فليزعم ان
 الاول من كثره والعجب كل العجب كيف حصل على ابى نصر وابى سينا لا يفهما
 اول من قال في هذه المخرجات فعدوها للنسب ونسب هذا القول الى الفلاسفة
 لا فهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الباقى انما هي ما يعقل من ذاته وما ^{يعقل}
 من غيرهم لزم عندهم ان يكون ذاته ذات طبعين اعنى صورتين فاقى لشعرب
 هو الصادرة عن المبدأ الاول واى هي الغير صادرة وكلت يلزمهم اذا قالوا في
 انه يمكن من ذاته واجب مخرج لان الطبيعة المكثرة يلزم ضرورة ان يكون غير
 الطبيعة الواجبة الى استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة المكثرة ليس
 يمكن ان يعود واجبه الا الى ما يمكن ان تغلب طبيعة الممكن ضرورة ولكن
 في الطبع الضرورية المكان اصلا كانت ضرورية بذاتها او غيرها وهذه
 كلها حركات وافاقيل اصغف من اقاويل المتكلمين وهي كلها امور ^{خفية}

في المبدأ

في الفلسفة ليست جارية على اصولهم وكلها اقوال بلست تبلغ مرتبة الاثبات
 لطبيعي فضلا عن الجدلي لذلك نحن ما نقول ابو حامد في غير ما مضى من كونه
 ان علومهم الالهية طيبة **قال** ابو حامد قلنا ما ذا جرت هذا فقولوا ان
 الموجودات كلها على كثرتها قد بلغت الا فاصدت من العلول الاول
 فلا يحتاج ان يقتصر على جزم العلة الاضغى ونفسه بل يجوز ان يكون قد
 صدرت منه جميع القوى الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية
 وانواع كثيرة لازمة عنها لم يطعموا عليها فقع الاستغناء بالعلول الاول
قلت هذا اللزوم صحيح ويحتمل ان يرد الفصل الصادر عن المبدأ الاول
 في الوجدانية التي صار بها العلول الاول موجودا واصحاب الكثرة الموحدة فيه
 فافهم ان جواز الكثرة في العلول الاول غير محذورة لم يحل ان يكون اقل
 من عدد الموجدات او اكثر منه او مساوية لها فان كانت اقل فحينئذ
 يلزم ان يدخلوا بالثاني ويكون ثنى بلا علة وان كانت مساوية او اكثر لم
 يلزمهم ان يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن يكون الكثرة الواحدة في فضلها **قال**
 ابو حامد ثم من الاستغناء بالعلول الاول فانه اذا احاز ان يكون كثره يقال
 انها لازمة لا بطلان مع انها ليست ضرورية في وجود العلول الاول جان
 ان يقدر ذلك مع العلة الاول ويكون وجودها لا بطلان ويقال انها
 لزمته ولا يرد احد هاوكل ما تخلف وجودها بلا علة مع الثاني بل لا
 لقولنا مع الاول والثاني ادليس بينهما مفارقة في مان ولا مكان فاما
 لا يفارقها في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يحق

من كونه

احد ها بالاضافة اليه **قلت** يقول انه اذا احاز ان توجد كثره في العلول الاول
 عن غير علة لان العلة الاول لا يلزم عنها كثره حاز قدس كثره مع العلة الاول
 واستغنى عن وضع علة ثالثة وعلول اول فان كان مستغلا بوجود وجوده شي
 العلة الاول بلا علة فهو متحيل ايضا مع العلة السابعة بل لا معنى لقولنا علة
 ثالثة اذ هي محذورة في المعنى وليس يفتقر واحد هاهنا الاخر زمان ولا مكان
 فاذا احاز ان يوجد ثنى بلا علة لم يحق احد العلةين به اعني الاول والثاني
 بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدهما وسعنى عن وضع مع العلة الثانية
 ابو حامد محجبا عن العلة فانه قيل لقد كثرت الاشياء حتى زادت على
 ويعد ان تبلغ الكثرة في العلول الاول الى هذا الحد فذلك اكثرنا الوسا
 ثم قال راد على العلة قلنا قول القائل يبعد هذا جم طن لا يحكم به
 في المعقولات الا ان يقول انه سيجل فقول لم تسجل وما الماد بالفضل
 ففما جاوزنا الى احد فاعقدنا انه يجوز ان يلزم العلول الاول لا من جهة
 العلة لازم واحد واثنان وثلاثة فما الحيل لا رتبة وحمته وهكذا الى
 والا فربما يحكم بمقدار دون مقدار وليس امتحان في احد هذه وهذا البعد
قال فاجوب ابن سينا وسائر العلة فاما العلول الاول فيه
 كثره ولا بد وان كل كثره انما يكون منها واحد وحدانية اقتضت ان ترجع
 الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت عنها الكثرة واحد هي مبيطة عند
 عن واحد مفرقة بسيطة لا تستلزم هذه اللزوم الى الزعم ابو حامد في حرج
 من هذه الشاعات فابو حامد لما ظهر جهنا وضع ناسه منسوب الى العلة

بعض

يحد بعيدا بغير حجاب صحيح سر ذلك وكثر الحالات اللائقة لهم وكل
 من ملاحظ ليس في علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما في بر واصل فساد هذا
 الوضع ولهم الواحد لا يصدق الا واحد ثم يفسر في ذلك الواحد الصادق
 كثره فلهذا ان يكون تلك الكثرة عن غير علة ووضع تلك الكثرة ^{وهي} محذوف
 فتمام الى ادخال مدانك ورباب في جود الموجودات شي وضع لا يفسد
 اليه من ههنا وبالجملة هذا الوضع يترى وضع مبدأ اول وان في ذلك استمررت
 لم احصت العلة الثانية ان تجد فيها كثره من دون العلة الاولى فهذا
 كله ههنا بان وجوه ذات واصل هذا انهم لم يبينوا كيف يكون الواحد علة
 على من ذهب ان ساطا ليس وفيه من سعة من المتأخرين وقد
 هو في اخر مقالة اللام بهذا المعنى واخر ان كل من كان قبله من القائلين
 لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكينا انهم كانوا
 القضية القابلة ان الواحد لا يصدق عنه الا واحد قضية صادقة وان
 الواحد يصدق عنه كثره قضية صادقة ايضا **وهو** الواحد ثم يقول هذا
 باطلا بالعلول الثاني فانه يصدق منه تلك الكواك وغير الق وبغير رعا
 كوك وهو مختلف العظم والكحل والوضع واللون والتأثير والحرارة
 بعضها على صورة الحي والنور والاسد وبعضها على صورة الانسان
 ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين
 والسعادة والحسنة ويختلف مقدارها في ذاتها فلا يمكن ان يقال
 الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو كان هذا الجاز ان ينطق كل جسام العالم

نوع واحد في الحقيقة فكيف علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها
 وطبائرها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا حجة ويقف كل واحد على
 علة لصورة وعلة هيولى وعلة اختصاصه بطبيعة المسكنة او المبردة ^{البيضاء} ان
 او الحية والاختصاص بوضعهم ثم اختصاص جليها باشكل البهايم
 المختلفة وهذه الكثرة ان يترجم ان تعقل في العقل الثاني بصور في الاول
 وترجع الاستقراء **فلهذا** هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر في
 هذا الباب واذا جوب الجواب الذي ذكرناه عنهم لم يبق من شيء من هذه الحقائق
 واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدق عنه الا واحد
 بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة كثره من جهة وان الواحد لا يصدق
 علة علة وجود الكثرة فلم يفتك من هذه الكواك ابدأ وايضا فان ^{هذه} الاشياء
 انما تكثر عند الفلاسفة بالجهول الجوهري واما اختلاف الاشياء من قبل
 اعراضها وليس وجه عند هذا اختلافها في الجوهر كثره كانت او كثره ^{ذلك} افرقت
 من انواع المعولات والاجسام الساطرة كاملة المستمكة من ههنا ^{وهي}
 ولا هي مختلفة النوع اذ ليست تشترك عند هم في جنس واحد لها ^{الاشياء} تشابهت
 في جنس كانت مركبة ولم يكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء
 فلا معنى لكثرة القول **فلهذا** او جابدها عن الخامس هو اننا
 نقول ان سلبا هذه الاوضاع الباردة والحمات الفاسدة ولكن كيف
 يستحقون من قولهم ان كون العلول الاول ممكن الوجود اصدق وجوب
 العلل الا اصدق عنه وعقله نفسه اصدق وجود نفس العلل ^{وهي} في قوله الاول

نقضي وجود عقل منه وما العقل بل هذا وبين قائل عرض وجود انسان
غائب وان لم يكن الوجود وان لم يعقل نفسه وصاحبه فقال يلزم من كونه
ممكن الوجود وجود ذلك فيقال له واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود
وبين وجود ذلك منه ولكل يلزم من كونه عاملا لنفسه ولصاحبه شيئا
اخران وهذا اذا قيل وانسان مخلوق منه وكذا في وجود اخر اذا كان
الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا
فكما قلت ادرى كيف يقع المجوز من نفسه مثل هذه الاوضاع فضلا
من العقلاء الذين يستفوتون الشئ برغمهم في العقولات **قلت** اما
هذه الاقوال كلها التي هي اقوال ابن سينا وقر قال مثل قوله تعالى
غير صادقة ليست جارية على اصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم
الافتقار اليه الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي صور فيها هو صورة
حقيقته وذلك ان الانسان الذي مر منه ممكن الوجود مر ذاته واجبا
غير عاملا لنفسه ولصاحبه اما يصح عينه بالعلة الثانية اذا وضع هذا
انسانا فعلا للوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يقع المبدأ الثاني
من قال يقول ابن سينا وكما من شأن الكل ان يقع المبدأ الاول كما
فانه اذا وضع هكذا لم ان يصدر عن هذا الانسان شيئا انما انما
من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صاحبه لانه انما فرض فعلا
من حيث العلم ولا يصح ان يفرض فعلا من جهة ذاته ان يقول
ان الذي يلزم من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم منه من حيث

هو واجب الوجود اذا كان هذان الانسان موجودين لذاته فاذا ليس
هذا القول من الشائنة والصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى
ينفر بذلك العوض عن اقبال الفلاسفة وخيبهم واعين الظان
ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا محيا من اثار
عالمنا يعلم سبعا بغير شكلها بسمع وبصر وكلام ولزم من جميع العالم
يكون الانسان في العالم السميع البصير الحكيم يلزم من جميع العالم لانه ان كان
هذه الصفات هي التي يصح وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما يجب في
كل موجود ووصف بهما ان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الاشياء
فقط فهو معذور وان كان علم التورية فيها مقصده فان لم يكن هالك
منه ورة داعية له فهو غير معذور وان كان قصد بهذا القول ليس
عنه في برهاني يتقدم عليه في هذه المسئلة او المسئلة التي هو مراد
الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم
الحيطة هذه المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم
يلزم الرجل الا في كتب ابن سينا بالحكمة العصور في الحكمة من هذه الحكمة
قال ابو حامد فان قائل فاذا ابلغتم مذاهبهم فاذا اتقوا انتم انتم
انه يصدر من الشئ الواحد من كل شئ انما خلقان كما يكون العقل ام
المبدأ الاول فيه كثر من كون التوحيد او يقولون لا كثر في العالم فتكون
الحس او يقولون لزم بالسياسة مصطلح الى الامرات بما قال
فلما لم يحمى في هذا الكتاب حتى مهد واما عرضنا ان شئنا دعاه

قد حصل على اننا نقول ومن نعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد
 للعقول او اقسام المبدأ بصفات تدعى اولية مناخض للتوحيد
 دعويان بالظن ولا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدق
 اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة
 لا يعرف بالضرورة ولا بالظن وما يمنع من ان يقال المبدأ الاول عالم
 ما دورين بفصل ما يشاء ويحكم ما يريد هاتين الاختلافات والتجاسسات
 كاريدين وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد ورد به
 الانبياء المؤيدين بالمجرات فيجب قبوله واما البحث على كيفية صدور
 العقل من الله تعالى بالارادة فيفصول طبع في غير موضع والذي طعن في
 طلب مناسبة ومعرفة ترجع حاصل نظرم الى المبدأ الاول من حيث
 انه ممكن الوجود صمد منه تلك ومن حيث انه يعقل نفسه صمد عنه نفس
 العقل فلهذا حاجة لا الهما من مناسبة لتسجيل مبادئ هذه الامور
 الانبياء صلوات الله عليهم ولصدقوا ايضا اذ العقل ليس بخلها وتلك
 الخشوع الكيفية والكيفية والمهنية فليس ذلك مما تشع له القوى البشرية
 ولذلك قال صاحب الشرح تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله
قلت قل ان كلمة ما قدرت من اذراك العقول الانسانية فواجب ان
 ترجع الى الشرح حتى ودد لك ان العلم المتلقى من قبل الى انما جاءتمنا
 بعقول العقل اعني ان كل ما نحن عنه العقل انا هو الله للانسان من
 قبل الى هي والجن والدراك المأدب عليها في حق الانسان ووجوده

منها ما هو غير بالظن او ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو متصل ومنها
 ما هو غير بحسب طبيعة صنف من الناس وهذا الجن اما ان يكون في اصل العقل
 واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الى حجة الجمع
 هذه الاصناف واما قوله وانما عرضنا ان نشوش دعائهم وقد فانه لا يلحق
 هذا العرض به وهو صفة من صفات العالم فان العالم ما هو عالم انما
 فصل لا طلب للحق لا ابتغاء الشكوك وتغيير العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة
 صدق اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين فانه
 وان لم يكن هذان المقدمانان في مرتبة واحدة من الصديق فليس يخرج كون
 المدة القائلة ان الواحد البسيط لا يصد عنه الا واحد بسيط من ان يكون
 يقينية في الشاهد والمقدّمات المقيمة بتفاصيل على ما ينبغي في كتاب البرهان
 والسبب في ذلك ان المقدمات المقيمة اذا ساعدتها الخيال فيكون
 بها واد لم يساعد الخيال صنف الخيال غير من غير الاعند للجهل وذلك
 من ارباض بالعقول والطرح الخيالات بالمقدّمات في مرتبة واحدة عند
 الصديق والتركيب يقع العقل على هذه المقدمات لتأصيل الاذهان الموجودة
 الكلية الفلسفة ولو انما اختلف اسماءها وورد هاضم بل اضافها
 لوجودها موجود اتفق على اصل اتفق وعرضي فاعل اتفق لا حطط الفلك
 والحدود وبطلت المعارف فالتس مثله انما تميزت من الجادات بافعالها
 الخاصة الصادرة عنها والجادات انما تميزت بعضها من بعض بافعال تخصها
 وكذلك النفوس ولو كان يصدر عن صفة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى

فقط

افعال كثيرة لم يكن في ذات الذات البسيطة والمركبة ولا في ذاتها وايضا
ان تصدر عن ذات واحدة افعال كثيرة فقد امكن فعل من غير فاعل وذلك
ان الموجود انما يوجد بوجوده لا بغيره ومنه ولكل ليس يمكن ان يوجد ^{المعزوم}
من ذاته فاذا كان المحل للعدم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج ^{من}
ما هو بالفعل واحداً يكون هو الفعل المخرج له من الوجود والعدم
خرج او مفعول الفاعل او فاعل انفق لم يخرج ان يخرج المفعولات الى ^{الفعل}
من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج افعال كثيرة من القوة الى الفعل من
فاعل واحد واصل ان يكون في افعالها او ما يناسبها لانه ان
يكن فيه الاخر واحد منها فافترس من سائر الالقاء انا خرج من نفسه ^{مخرج}
له وليس لقائل ان يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط ^{الفعل}
المطلوب فقط لا يخرج من الفعل محصور فانه لو كان ذلك لك لفضل او موجود
انواعه فاعل انفق واصطلحت الموجودات وايضا فان للوجود المطلق
اعني الكلي الوقيب الى عدم من الموجود الحقيقي ولذلك في القول بوجود ^{مطلوب}
وكون مطلق القايون في الاحوال وقال القايون ما شأنا انما لا ^{حرة}
ولا معدومة فخرج هذا المعنى ان يكون الاحوال ملة للموجودات وكون
الاحد مصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد ابره منه في غير ^{للب}
العالم فان العلم يتكثر بتكثر المفعولات للعالم لانه انما يفعلها على ^{الفعل}
الذي هو على موجوده وهي ملة على وليس يمكن ان يكون المفعولات ^{النشاهد}
تعمل بعلم واحد وان يكون العلم الواحد على صدور معلقات كثيرة عن ^{للب}

مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثالا للحال في العلم الصادر عنه ^{الكسبي}
كسبي العلم القديم محال في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل ^{المحدث}
فان قيل فاعقول ان في هذه المسئلة وقد اطلعت من هاهنا في ملة
الكثرة فاعقول اس في ذلك فانه قد صل ان فرق الفلاسفة كان ^{المحدث}
في ذلك واحد من ثلثة اجزائه احدها قول من قال ان الكثرة انا جاء ^{من}
قبل المصنوع والثاني قول من قال انما جاء من قبل الالات والثالث ^{للب}
قول من قال من قبل الوسايط وكذا الى ارسطو انهم في القول الذي
يجعل السبب في ذلك الوسط **قلت** ان هذا لا يمكن للجواب فيه في هذا ^{الكثرة}
مخرب برهان ويمكن لساجده لا رسطو في المشرقة من ملة ما في الثاني
هذا القول الذي سبب العلم الا ان في رستو في الصورى صاحب ^{علم}
المنطق والرجل لم يكن من اقسامهم والذي يخرج عنك على اصولهم ان ^{الكثرة}
هي مجموع الثلثة الاسباب او المشرطات ولا سقطة ذات والالاف ^{وهذه}
كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد ووضح المراد كان وجود كل واحد ^{معنا}
بوحدة محضه هي سبب الكثرة وذلك ان يشبه ان يكون السبب في كثره ^{للب}
المفارقة اصله لطبايعها العامة ما تعقل من المبدأ الاول وفيها يستفيد
منه من الوحدة التي هي ملة واحد وبه كثره كثير انفق ^{للب}
كالحال في الرئيس الذي يحث به وبسات كثيرة والصناعات التي ^{للب}
كثيرة هذا يخفى عنه وعمره للوضع فان من شؤنه ولا يرجع الى ^{للب}
والحال الاختلاف يقع من قبل اختلاف الاسباب الاربعة فيكون ^{للب}

فان

في

ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها
وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العلم وان كانت
من اجل هذه الافعال عندكم واما الاختلاف الذي يفرق اولامادون
فذلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في العلم
والسبح من الحركة لها وهي الاجسام الساقطة مثل اختلاف النار والاد
والجمله للتضادات واما السبب واختلاف المركبين العظيمين الذي اجد
فاعله للكون والناشئ الفاسد فاختلاف اجرام الساقطة واختلاف حركاتها
على ما بين في كتاب الكون والفلاس لا اختلاف الذي يكون من قبل
جرام الساقطة هو شبه الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الاراكات
واذا كان ذلك فليس سبب الكثرة عندنا سقوط الفاعل الى اصل
الكثرة اسباب وجوهه الى الواحد هو المسمى المقدم وهو الواحد
سبب الكثرة واما مادون فذلك العزائم يوجد الاختلاف في من قبل
الاسباب اعم لاختلاف العاملين واختلاف المواد واختلاف الاراكات
وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كما في من
الاراكات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل ذلك
المتعلق بها بعضها اسبابا لبعضها البعض فان اللون الذي يحدث
في الهواء من الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في البصر من الذي يحدث
في الهواء اعم في العين والذي يحدث في الجسم المشترك غير الذي يحدث في
العين والذي يحدث في الخيال من الذي يحدث في الجسم المشترك والذي في القو

للمتعلق

للمحافظة والذاكرة غير الذي في الخيال وهذا كله على ما بين في كتاب النفس
المتعلق بالاعتقادي في تخيرهم عن اثبات الصانع **فان** ابو حامد النسي
فرقان بركة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث
لا يوجد نفسه فافترق الصانع معقل من جهة في القول بالصانع وبغيره
وهو الدهرية وقد راوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يشقوا له صانعا
مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه فاما العلاسفة فقد راوا
العالم قديم ثم استلوا الهم ذلك صانعا وهذا المذهب موضع مباحث
لا يحتاج فيه الى ابطال **فان** بل مذهب العلاسفة مفهوم من الشاهد
الكثير من المذهبيين جميعا وذلك ان الفاعل يلقى صفتين صفتين
مفعول متعلوق به فعله وخال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كمن
البيت عن البناء والصف الثاني انما يصدر عن فعل فقط يتعلق بمفعول
لا وجود لذلك المفعول الا يتعلق بالفعل به وهذا الفاعل محصوران فاعله
مساق ووجود ذلك المفعول اعمى انما اعدم ذلك الفعل عدم المفعول
وجد ذلك الفعل وجد المفعول اعمى معا وهذا الفاعل اشرف واكثر رتبة
الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الاخر يوجد مفعوله
ويحتاج الى فاعل اخر يحفظه بعد الابدان وهذه حال الخلق مع الحركة والاد
التي وجودها انها هي في الحركة فالعلاسفة كما كانوا يعتقدون ان الحركة
فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل لا حركة
الفاعل للعالم وانما لو كانت فعله طرفة عين عن الخلق لبطل العالم فعملوا قيا

ر
صبرهم

هكذا العالم فعل او سمي وجوده تابع لفعل وكل فعل لابد له من فاعل موجود
 بوجوده فالجواب ان العالم له فاعل موجود وجوده فن لم نجد عندنا
 يكن الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل
 ومن كان فعل القديم متدنا قال العالم حادث عن فاعل لم يزل متدنا
 وفعله قديم اي لا اول له ولا اخر لانه موجود قديم سادته كالحصل من نصفه
 بالعدم **قال** انما نحن نحسن من الفلاسفة فان قيل نحن اذا قلنا للعالم
 صانع لم نسم به فاعلا مختارا بفعل بعد ان لم يفعله كانشاء هذه في اصناف
 الفاعلين من الحيوان والنبات والانس والسموات والارض والسموات
 على معنى انه لا علم له وجوده وهو علم وجود غيره فان سميناها صانعا فقدنا
 السابغ ومن وجود العلم له وجوده نعوم علم البرهان القاطع على قريتنا
 نقول العالم موجوداته اما ان يكون له علم او لا علم له فان كان له علمه
 فملك العلم له علمه ام لا علمه لها وكذلك القول في علمه العلم فاما ان يتسلسل
 الى غير نهاية وهو متوحد واما ان يسمى الطرف فالأخيه علمه اول العلم له وجوده
 مسنده المبدأ الاول فان كان العالم موجودا بنفسه لا علمه له فقد ظهر المبدأ
 الاول فان لم يخرق الامور الالهية له وهو ثابت بالضرورة بغير شك
 ان يكون المبدأ الاول هي السموات لا فاعله ودليل التوحيد ينطق
 بطلانه سطر صفه المبدأ ولا يخفى ذلك يقال انه سماء واحد او جسم واحد
 او سماء غير هاتين الجسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول
 لا يجوز ان يكون مركبا وبغير سطر ان المقصود ان موجود الالهية

ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي ينبغي بالمبدأ
 الاول **قلت** هذا كلام متعذر صحيح فان اسم العلم تعالى باشتراك الاسم
 على الصل الاذنية اعني الفاعل والمفعول والعاية ولذلك لو كان هذا
 جواب الفلاسفة كان جوابا مختلا فاعلم كانوا يسيلون عن اية علمه ارادوا
 العالم له علمه اول فلو قالوا ان ذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا
 يزال ومفعوله هو علمه كان جوابا صحيحا على ما فهم على ما قلناه غير متعذر
 عليه ولو قالوا ان ذلك السبب الصورة كان متعذرا ان فرضوا وجود
 العالم قاعية به وان قالوا ان صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على ما
 وان قالوا صورة له ولا يسمى بكن المبدأ عند فهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا
 لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريف العاية كان حايبا ايضا
 على اصولهم واذا كان هذا الكلام فميرزا الخال مازي فكيف يعبر ان يحصل
 جوابا للفلاسفة ونسب المبدأ الاول على معنى انه لا علم له وجوده وهو
 علم له وجود غيره كلام ايضا مختل فان هذه التسمية تصدق على العلم الاول
 او على السماء باسرها وبالجملة على ارضه كان من المجرى ابتداء ارض لا علمه
 له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية نعم انهم ايضا موجود
 لا علم له وجوده نعوم عليه البرهان القاطع على ذلك كلام مختل ايضا فان قيل
 ان يفضل الصل الاذنية وبين ان في كل واحد منهما اول العلم له اعني
 الصل القاعية من هو الفاعل اول والصورة الى صورة اول والمادة الى
 مادة اول والعلم الى عاية اول وسعي بين هذا بيان ان هذه الصل

الاربع الاخيرة تنقي الى علة اولى وهذا كله غير ظاهري هذا القول الذي حكاه
 عنهم ولكن القول الذي اتفق فيه ان ههنا علة اولى كلام مختل وذلك ان
 قوله فاما نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة او لا علة
 الى اخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم ولكن مرودا لشيء
 الى غير نهاية هو من جهة ما ندعهم متنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك
 انه متنع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة ان كان المقدم متناظرا
 في وجود المتأخر وغير متنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا واما اذا لم يكن
 فساد المقدم سرطا في وجود المتأخر وكان ههناك فاعل اول مثل وجود
 الحظ من القيم والقيم من الحجاب والحجاب من المطر فان ههنا يتردد دور الى
 غير نهاية لكن ذلك ضرورة سبب اول ولكن وجود انسان من انسان
 الى غير نهاية لان وجود المقدمات عندهم في امثال هذه ليس هو شطا
 في وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وامثال هذه العليل
 هي عندهم من قبيل علة اولى اذ لا تنهي الى كمالها في علة من هذه العليل وقت
 حدوث العلل الاخيرة مثال ذلك ان سقراط اذا ولد اقلطون فان الحراك
 لا يقتضي التحريك عندهم ومن توليد اياه هو العلك والبض او الفضل او
 جميعها او الباري سبحانه ولذلك ما يقول ارسطو ان الانسان ولد انسانا
 والشمس وشمس الشمس يربو الى عمرها ويحرقها الى المبدأ الاول فاذا ليس
 الانسان الماضى سرطا في وجود الانسان اللاحق كما ان الصانع اذا صنع
 متتابعة في اوقات متتابعة بالاختلاف وضع تلك الالات بآلات وتلك

بآلات اخر فان كون هذه الالات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس فيها
 واحدة سرطا في وجود المصنوع الا الاله الاولى اعني الماشقة فالآلات بعضها
 في كون الالهي كان ان الاله التي ياتر بها المصنوع ضرورة في كون المصنوع
 واما الاله التي صنع بها تلك الاله فهي ضرورة في كون الاله المباشرة وليست
 ضرورة في كون المصنوع الذي صنع الاله العرض ولذلك ربما كان فساد
 الاله المقدمة سرطا في وجود المتأخر اذا فصل المتأخر من مادة المقدمة
 مثل ان يكون انسان من انسان فسد سرطا في كونه نباتا والنبات من نبات او
 دم طين وقد تقدم القول في هذا واما التي يكون مرودا لعلل الى غير نهاية
 بالذات فهي الدهرية ومن يعلم هذا يلزمه ما لا يعرف بعلة فاعلة ولا خلاف
 عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بغير
 لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول رويدا ان الدهرية من غيرهم معتقون بمبدأ
 اول لا علة له واما اختلافهم في هذا المبدأ فالدهريون يقولون انه العقل
 الكل وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن العقل وان العقل ^{مستقل}
 وهو لا فرقان فرقة تزعم ان العقل فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم
 ولما كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون
 الاول هي السماوات لانها معدود بل التوحيد بعينه برون ان النظام
 الذي في العالم يظهره ان المبدأ له واحد كما ان النظام الذي في الجيوش
 يظهر منه ان المبدأ له واحد وهو قائد الجيوش وهذا كله كلام صحيح وقوله
 ولا يجوز ان يقال انه ساء واحد او جسم واحد او شئ او غيره لا جسم

والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا **قلت**
 اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو من هذه الفلاسفة في
 الجسم السامى لان يكون هذا هو اشتراك الاسم وانما هو شئ آخر
 به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل محدث
 البيت والحائز والسائل ليست عندهم محدثه بهذا النوع من المحدثات
 سمها الزلية اى ان وجودها مع الازل وذلك انه لما كان سببا لفساد
 عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفساد ليس ينفى هيولى بل هو بسيط وكذا
 الكون والفساد الذى في هذه الاجسام ما لم يكن ان يكون حركية من هيولى
 وصورة لان الاصل ان الجسم الواحد في الوجود كما هو في النفس فليس ساد
 الاجسام لقضيتها الفاسطة وان الهيولى هي الجسم والجسم السامى لما كان
 لا يفسد قلت على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل ^{النفس} والاب
 الذى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى ^{النفس}
 كاحتياج اجسام الحيوانات وانما احتياج الى النفس لان من ضرورة وجودها
 ان يكون متنفذ بها لان افضل من ضرورة ان يكون حاله الافضل ^{المتنفذ}
 افضل من ضرورة المتنفذ والاجسام السامية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوام
 للجسم فليت ضرورة ذات مادة كاهي الاجرام اكاية فاما ان يكون كاهي
 فاسطية هي صوره واما ان يكون لها مواد باشتراك وانما اول واما
 يكون في المواد انفسها ويكون مواد حية بذاتها لا حية **قلت** ^{انها}
 والحجاب من وجهين احدهما انه يلزم على صانع من فهم ان يكون اجسام العالم

قد بنة لك لعلها لها قوامهم ان يطلون ذلك يعلم بنظر ثان بطل ذلك ^{عليهم}
 في شكله الوحيد وفي نفس الصفات بعد هذه المسئلة المقدمة التي
قلت يريد انهم اذا لم يقدروا ان يتيقوا الحداثة ولا ان يتيقوا
 ان الواحد ليس بجسم لا يفهم اذا لم يقدروا على نفس الصفات كان ذلك الاول
 عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة وجسم ^{لهم}
 ان يكون الاول التي لعلها هي الاجسام السامية وهذا القول لازم لم يقول
 بالقول الذى حكاه من الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتاج على وجود الاول
 الذى لعلها له عاقبة العلم من الاحتياج ولا يزعمون انهم يحتاجون من
 دليل التوحيد ولا من دليل نفي الجسمية عن المبدأ الاول وساق هذه المسئلة
 فيما بعد **قلت** ^{الواجب} والوجد الثالث وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان
 يقال هب يقدروا ان هذه الموجودات لها علة وكفى لعلها علة وعلة
 العلة علة لك وهكذا الى غير نهاية وقولهم انه يستحيل اثبات مثل لا نقا
 لها لا يستقيم معهم فاما نقول عرفند ذلك ضرورة بغير وسط او عرفوا
 بوسط ولا سبيل لا يزعمون الصفة وكل مسلك ذكرتموه في الخط بطل عليكم
 بتجريد وراى الاول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود متلا فبانه لم ^{يتم}
 ان يكون بعضها علة لبعض وتنق من الطرف الاخير الى القول لا معلول له
 يتيق من الجانب الاخير الى علة لعلها كما كان الزمان السابق له اخر ^{هو}
 لان الزمان هو الاول له فان زعم ان المحدثات الماضية ليست موجودة ^{معها}
 في الحال ولا في بعض الاعمال والعدوم لا يصف بالنهاى وعدم التنا

في ان الحداثة

ينزل منكم ذلك في النفوس البشرية المفارقة للأبدان فاما لا نفوس عندكم و
 المفارقة للبدن من النفوس الانسانية لا عدد لها اذ لم تزل ناطقة من انسان و
 من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد نفست نفسه وهو بالعدد
 غير نفس موات قلبه ومعه وبعد وان كان الكل بالرفع واحدا فنحن
 في الوجود في كل حال نفس لا نهاية لاعدادها فان قيل النفس ليس ببعضها
 ارتباط ببعض ولا ترتب لها بالطبع ولا بالوضع وانما يتصل بها من جودات
 لاهوتها اذا كان لها ترتب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة ببعضها
 البعض او كان لها ترتب بالطبع كالعلل والمعلولات واما النفوس فليست
لك قلت وهذا التحكم في الوضع ليس طرعا ناوفا من عكسه فلم اتم
 احد القسبين دون الآخر وما البرهان المعرف ولم تنكروا على من
 يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم لا محل لها من ترتب احوال
 بعضها قبل البعض فان الامايم والليات المانوية لا نهاية لها وادام
 وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان خارج
 النهاية واقفا على ترتب الوجود او بعضها بعد بعض والعلل عاتما ان يقال
 انها قبل المخلوق بالطبع كما في احوال المخلوق بالذات لا بالمكان فاذا لم يخل
 في القبل الحقيقي الزمان فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما لهم
 لم يحووا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات
 بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الاحكم بارز لا اصل
قلت قوله ولكن لعل لها علة ولعلها علة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله

وكل مملكة كرتوة في النظر يبطل عليكم في وراثة لا اول لها شكك
 الخراب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزوا عللا ومعلولات لانها
 لا نهاية لعدد نفوسها الى معلول لاهوتها له ويجوزها بالعرض من قبله قدسية
 لكن الادراكات سقيمة ومعا ولا في مواد لانها لها بل ادراكات دورا
 واما تحكمك عن ان سينا انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك اما يتبع فيما
 له وضع ملام ينص صحيح ولا يقول به احد من الفلاسفة وامتناعه
 من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما الذي
 من قبل هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفضل ومن اجل
 هذا قال بالتمساح من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها با
 وتاقوله وبالبهايم لم يجرى في الاجسام بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية
 وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الاحكم
 بارز فان الفرق بينهما عند الفلاسفة طرعا وذاك ان وضع اجسام لا نهاية
 لها معا يلزم منه ان يوجد للانهائية له كل وان يكون بالفضل وذلك يستحيل
 والزمان ليس بمتوضع وليس يلزم من وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية
 لا لانها لا بالفضل وهو الذي اشتهع عندكم **قلت** لو وجدوا جميعا عن العلل
 فان قيل البرهان الفاعل على استحالة علل الوجود فانه ان يقال كل واحد
 من احاد العلل اما ان يكون ممكنة في نفسها او واجبة فان كانت واجبة فلم
 الحلة وان كانت ممكنة فالحل من جوفها لا مكان وكل ممكن مفسر في العلة
 رايه على ذاته فيفسر الكل في العلة خارجة عنها **قلت** هذا البرهان الذي

والكل

حكاه عن الفلاسفة اول من نقله من الفلسفة ابن سينا على انه طريق اخر من
طريق الفلاسفة ما لا نعلم انه من هو الموجد وان طريق الفلاسفة هو
ماية للمبدأ الاول وهو طريق اخر ابن سينا من المسكين في ذلك ان
الممكن يرى ان من العلم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن ضروري
ووضعي ان الممكن يحيل ان يكون له فاعل والعالم باسره لما كان ممكنا
وحال ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل
وهو قول جيد وليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن
هذا ليس من وفائهم فان ابن سينا انهم هذه القضية ويجعل
من الممكن ماله علة كما ذكرنا واما انهم في هذه القضية لم ينشئ
به القضية الا انهم لا يرون في الموجود اولا الى ماله علة ولا علة له
معرف فانبثقت ثم ماله علة ينقسم الى ممكن والضروري فان قسمنا
الحقيقي احدى الى ممكن ضروري ولم يفتى الضروري لا علة له وان
من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة ماله علة
وامكن ان يوضح ان تلكها علة وان يرد ذلك الموضع نهاية فلا ينتهي
الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يصح في واجب الوجود لا ان يفهم
الممكن الذي وضعه باري لا علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات
هي التي تجعل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان يعمى بالممكن ماله علة
من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك متحيل بالوجه الذي تبين في
الموجودات الكبرية الحقيقية ولا من صمدان ههنا ضروري بالتحقيق الى علة

عنه

عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضرورة غير علة الا ان يبين ان الامر
الضرورية التي من علة ومعلوم كالأمر في الجملة **الممكن** ان يبين ان
لفظ الممكن والواجب لفظ ميم الا ان يرد بالواجب مالا علة الى وجوده
بالممكن ماله علة فان كان المراد هذا فلنخرج الى هذه اللفظة بمقول
كل واحد ممكن على معنى ان له علة رايدة على انه خارجة منه وان اريد
بلفظ الممكن غير ما اردناه فليس يعنى فان قيل هذا يرد ان تقدم
الوجود ممكن الوجود وهو محال فلنا ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرنا
فهو نفس المظهر فلا يتم اندمج وهو كقول الفاعل سبحانه ان تقدم العدم
والزمان عندهم قديم واحاد الى وراثة حادثه هي ذات او اصيل والممكن لا
اول له فقد تقدم مالا اول له بذوات او اصيل وصديق ذوات الا
على الاحاد ولم يصدق على الجميع فكذلك يقال على كل واحد ان له علة لا
يقال للجميع علة وليس كما صدق على الاحاد بلزم ان يصدق على الجميع اذ
يصدق على كل واحد انه واحد وان بعضه وان بعضه لا يصدق على الجميع
وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشيء في المكان والظلم بالليل
وكل واحد حادث بعد ان لم يكن له اول والجميع عندهم ماله اول فبين
ان من يميز حادث اول لها هو صمد الغناص لا يبعد فلا يمكن من
على لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى انشاء المبدأ
الاول لهذا الاشكال ويرجع وقم الى الحكم المحض **فلما** وضع اسباب
مكنه لا نهاية لها يلزم منه وضع ممكن لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها

النهار

غير متناهية فانما يلزم من ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة
 صحيح لان الحال اللازم عن اسباب هذه الصفة غير اللازم عن اسباب
 من طبيعة الممكن فذلك ان اراد مراد ان يخرج هذا القول الذي استعمله
 ابن سينا في برهان ان يستعمل هكذا في وجودات الممكنة لابد لها من علل
 تقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومرة لا مرار غير
 نهاية لم يكن هناك علة ملزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا
 ان تنتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تكن
 العلة الضرورية ان يكون ضرورية سبب او غير سبب فان كانت
 سبب ايضا في ذلك السبب فاما ان نزل اسباب الى اخر نهاية فيلزم ان
 يغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك في فلا بد ان ينتهي الامر الى
 سبب ضروري بلا سبب او نفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة
 بهذا النوع من الفضيل يكون البرهان صحيحا ولما اذا اخبر الخرج الذي
 اخرجه ابن سينا فليس صحيح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه
 هو اشتراك الاسم وقسمة الموجود او لا فيه الى ما هو ممكن والما هو
 غير ممكن ليس صحيح اعني انما ليست قسمة حقيقة الموجود بما هو موجود ولما
 قوله في الرد على الفلاسفة نقول كل واحد ممكن على ان له علة زائدة على
 واكمل ليس عكس على معنى ان رآه تريد واداسلم الفلاسفة انهم انما يقولون يمكن الوجود ماله علة
 ليس له علة رآه على ما هو واجب الوجود ما ليس له علة بل لهم لا يتبع على اصولكم ان يكون
 ومعلولات لا نهاية لها ويكون الجملة واجب الوجود فان من اصولهم انهم

يكونون

يجوزون ان يكون حكم الجزاء غير حكم الكل والجميع وهذا القول لا يصلح
 فيه من وجوه احدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم
 وسواء كانت العلل والمعلولات مطبوعة الممكن او من طبيعة الضرورية
 على ما سبق من قولنا في الاحتلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول انه
 له اذا سمعت الموجود الى ممكن الوجود وواحد الوجود وعينت بالممكن
 الوجود ماله علة وبما لا يجب ما ليس له علة لم يمكنك ترفعه على امتناع
 وجود علل لا نهاية لها لانه يلزم من وجودها غير متناهية ان يكون من
 الموجودات التي لا علة لها فيكون من جنس واجب الوجود لا سيما انه يجوز
 عندكم ان تقدم الامر الى اسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث
 وانما عرض لهذا القول هذا الاحتلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له
 والما له علة ولو قسمة على الحق الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه
 الاعراضات وقولنا ان القديم يسبق ان قد يتقوم تقدم ما لا نهاية
 له التجزئة هم دورات لا نهاية لها هو قول فاسد فان هذا اما يقا
 عليه اسم القديم مع القديم الذي هو قديم باشتراك وقوله فان قيل
 فهذا لا يردف الى ان يتقوم واجب الوجود بمكانات الوجود قلنا ان اردتم
 بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو بنفسه الطر فلا يسلم انهم يريدون انهم ان
 ارادوا بالواجب ما لا علة له بالممكن ماله علة فلا يلزم انه يتحقق ان يتقوم
 ما ليس له علة بسبب لا نهاية لها لان انما لنا ان ذلك مستحيل هو نوع لعل
 لا نهاية لها وانما لكم واجب الوجود في تجزئكم التي رتبتم انها جازم ماله

انما هو واجب الوجود

كقول القائل سخي ان يقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم
واحد الدورات حادثه وهو ذوات او ايل والجميع ٢ اول له
يقوم مثلا اول له بذوات او ايل وصدق انما ذوات الا ايل على
الاحاد ولم يصدق على الجميع اذ يصدق على كل واحد انه واحد
بعض فانه جزء ولا يصدق على الجميع ريب انه لا يقبل ان يقوم ما
عيلة له بمخلوقات غير متناهية كما يقوم القديم عندكم بالحوادث التي
لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يقوم بامرته محدثه وكل حركه
الثلاث عندهم متعده والدورات التي يعقبت متناهية متناهية والجواب
ان الفلاسفة ليسوا اصولهم وجود قديم قائم من اخر محدثه من جهة ما هي
غير متناهية بل هم استدل الناس انكار هذا وانما هذا من قول الدهرية
وهذا ان الجميع لا يجز ان يكون من اشخاص متناهية كانه فاسد او
غير متناهية فان كان من متناهية فكل متفق على ان الجنس كانه فاسد
كان من اشخاص غير متناهية فان الدهرية يضع انه ممكن وما جيب ان يكون
الجميع انما هو غير متناهية وتوجد عنه واما الفلاسفة فانهم يحذرون
ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس من جهة ما تقوم بانها
كانه فاسد انه لا بد لها من مسخارج من جهتها دايما انزل هو الذي
من قبله استغارت هذه الاجناس الانزلية وتكون انما انما
لانهاية لها هي من قبل انما تقوم القديم لانهاية له فمهم يقولون
ان كون الحركات المتعده بالجنس ههنا دائمة لا تخل ههنا ههنا حركه واحدة

بالعدد انزلية وان السبب في ان ههنا اجناسا ما كانه فاسد بالانزلية انزلية
بالكل ان ههنا موجود ان ليا بالجزء والكل وهو الجسم السماوي والحركات
التي لانهاية لها انما صارت ابدية بالجنس من قبل حركه واحدة بالعدد متعده
دائمة وهي حركه الجسم السماوي وليس حركه السماء من لفه ذوات كثيره
لا في الذهن فقط وحركه الجسم السماوي انما استغارت الدوام وانما
كانه فاسد بالانزلية من قبل حركه لا يكتفي منه ان يحرك ثارة ولا يحرك اخرى
ومن قبل حركه لا يكتفي منه ايضا ان يحرك حيناً ويكفي حيناً من جهة ما هو
يتحرك كالمثل في ذلك في الحركات التي لدينا ومذهب النسي في الاجناس
ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كانه فاسد من قبل
انه متناهي الاجناس ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ابدية اي
لا اول لها ولا اخر من قبل انه يظهر امرها انما من اشخاص غير متناهية
وهو افسان قسم قال ان امثال هذه الاجناس انما هي لها الدوام من
ضاربه واحدة بالعدد والاحتمال ان تقدم مرات لانهاية لها في الزمان
الذي لانهاية له وهو لا وهم الفلاسفة وقوم اعتقدوا ان وجود اشخاصها
غير متناهية كاف في كونها انزلية وهم الدهرية فقف على هذه الثلاثة الان
بجمله الاختلاف هو واجب الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم انزلياً
انزل وهل له فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم
طرف وقول الدهرية طرف اخر وقول الفلاسفة من سلم بينهما واذا تعد
هذا كله فقد بين لك ان من يقول ان من يجوز عللاً لانهاية لها ليس

او لا فاعل ٣

ان ثبتت على اول قول كاديب بل الذي يظهر ضد هذا وهو ان لا يثبت
 بوجوده على لا نهاية لها لا يثبت ان ثبتت على اول اريته لان وجوده
 لا نهاية لها هي التي اقصت وجوبه على اريته من قبلها استفاد
 ما لا نهاية له ولا فقد كان يجب ان يتناهى الاجناس التي كل واحد من
 اختصاصها حدث وبهذا الوجه فقط امكن ان يكون القديم على الخواص
 واحد وجوب الطوارق التي لا نهاية لها وجود اول قديم واحد سبحانه
 الله الا هو **ف** ابو حامد يجيب عن الفلاسفة والاشعريين الذين
 وجهه عليهم فان قيل الدورات ليست موجودة في الحال ولا صور الغايب
 وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ولا وجود له الا بمرجع بالذات
 وعدم التناهي الا اذا تدرك في الوجود وجودها فلا يبعد ما تقدم في الوجود
 فان كانت المقدرات بعضها عللا لبعض فلا فساد في ذلك فيكون
 وانما الكلام في الموجودات في الالهيان لا في الازدهان فلا تنافي الا هو
 الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة اريته قبل التعلق
 بالابيان وعند مفارقة الالهيان تنحل فلا يكون فيها عدد فضلا عن ان
 بانها لا نهاية لها وقال اخرون النفس ابدية لا تلامح وانما معنى الموت عند
 ولا تلامح لها هي هاد في الجسم فاذا لا وجود للنفس الا في جن الاحياء
 والاحياء الموجودون محصورون ولا تنفي النهاية عنهم والمعدومون لا
 لا يصحون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعد منها الا في الوجود اذا قيل
 موجودين ثم قال والجواب ان هذا الاشكال في النفس او دونه من ان

والعازل والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس حي هي قائم بنفسه وهم اخذوا
 ارسطاطاليس والمفسرين من الازال ومن عدل من هذا المسلك يقول
 له هل يصور ان يحدث مع كل ان شئ متوالم لان قال لا فهو حال وان
 قال انهم قلنا فاذا ابد ناكل يوم حد وث سوي وقاه اجتمع الى ان لا نهاية
 موجودات لا نهاية لها فالدورة ان كانت متفعية فصول موجود فيها
 متوالم لا يتصور غير تحيل وبهذا التعديل تعدد الاشكال والاعراض فان كان
 الذي نفس ادى الوجدان او شيطان او ملك ايا شئت من الموجودات وهو
 لا يتم على كل من ذهب الى الاشتدادات لا نهاية لها **قلت** اما جاز
 من الفلاسفة ان ما سلف من الدورات بعد وند ذلك ما سلف من
 صور العناصر المتكون بعضها من بعض معدومات والمعدوم لا يتوقف
 لا بالذات ولا بعدم التناهي فليس جواب صحيح وقد تقدم ذلك وما
 نسلك به عليهم من امر اعتقادهم في النفس ليس شئ من ذلك من قبل
 القوم والنقد من مسئلة لا مسئلة فعل سفسطاني **سفسطاني**
عن ابي حامد الغزالي على ان الله واحد وان لا يكون في جن اثنين واجبي الوجود
 كل واحد منهما لا عدله واستدلالهم على هذا يمكن المسلك الاول ان
 انهما لكانا اثنين لكان في وجوب الوجود موقفا على كل واحد منهما
 قيل لئلا يانه واجبي الوجود فلا يجزى اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا
 ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلته فلو كانت واجبي الوجود متساويين
 وقد اقصت لعله وجوب الوجودية ونحن لا نريد واجب الوجود

ت
 سفسطاني
 في اوله

ارتباط لوجوده بعلته محضة من الجهات ونحو ان يقع الانسان معقول على زيد
 وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان غير انسانا
 بل لعلته جبلته انسانا وقد جبلت عمدا ايقنا انسانا فكثرت الانسان بكثرة
 المادة الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذاته الانسان وذلك
 بثبوت وجوب الوجود واجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون له ولا ان كان
 لعلته فهو اذن معلول وليس واجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود
 لابد ان يكون واحدا فهذا القول الذي اوردته ابو حامد ثم **قال** ان
 جميعا لم على طين الناقصة فلتا فيكم من وجوب الوجود واجب الوجود
 لذاته او لعلته قسم خطا في قسمه فاما الذي بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه
 احوال الا ان يراوده في العلة فلتستعمل هذه العبارة معقول لم يستعمل
 بثبوت من وجوب الوجود لعلته لها وليس احد مما علة الاخره فيقول ان الذي
 لا علة له اما لذاته واما بسبب قسم خطا لان في العلة واستغناء الوجود
 عن العلة لا يطلب علة ما في معنى لفظ القابل ان علة له لا علة له لذاته
 او لعلته اذ قلنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا
 يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عليم وجوب الوجود وصفان ايقنا
 الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذات
 من لفظ العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقف فيه لذاته او لعلته حتى يتبين
 على وضع هذا القسم عرضي فدل ان هذا من جهات لا اصل له بل
 نقول ان معنى فيكم انه واحدا لوجوده انه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا

اصلا وليس كونه بلا علة معللا ايقنا بذاته بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا
 اصلا وهذا القسم لا يطبق الى بعض صفات الاثبات مما يرجع الى السلب **تفصيلا**
 اذ لو قال قابل السواد لذاته او لعلته فان كان لذاته معنى ان لا يكون للوجود
 لونا ولا يكون هذا النوع اعني اللونية للذات السواد وان كان السواد لونا
 لعلته جبلته لونا معنى ان يتصل سوادا ليس بلون اى لم يجله العلة لونا فانما
 للذات رايدا على الذات لعلته يمكن تقديره في الوجود وان لم يحقق في
 ولكن يقال هذا القسم خطا في الوضع فلا يقال في السواد ان يكون لذاته
 في لا يمنع ان يكون لغيره اذ ذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته او
 علة له لذاته في لا يمنع ان يكون ذلك لغيره اذ **ثم قلت** هذا المسلك في **الوجود**
 هو مسلك لغيره بل ان سينا وليس هو مسلك احد من القدماء **فلا**
 وهو من لفظ من بعد مات عامة مكان ان يكون معا فيها مغفلة بانتمالك
 فيدخلها من اجل ذلك المعاني كثيرا ولكن اذا فصلت تلك المعاني **المقصود**
 منها قرب من الاماويل البرهانية فيقول ابو حامد في القسم الاول انه **قسم**
 فاسد قول غير صحيح وذلك لانه قال ان القسم من واجب الوجود فلا علة
 له ولو قال قابل فلا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته او لعلته كما
 في مسلكنا كذلك قول القائل واجب الوجود لا علة له ان يكون واجب الوجود
 اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود
 لطبيعته فخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعته مشتركة له ولغيره **فما**
 ذلك ان يقول هل عرف انسان من جهة انه عرف او من جهة طبيعة مشتركة **طال**

في ان الاحكام

فان كان انسانا من جهة انه عربي فليس يوجد الاضائيه لغيره وان كان من جهة
 طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامه وخاصه والمركب يعمل واجب
 ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا اخبر العقل هذا الحق كان قول
 ابن سينا صحيحا وقوله والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه
 لذاته او لذاته كلام غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسبب عن الشيء اما
 بسيط محض وهو الذي يتوقف ان نعمت ههنا من ذاته واما المصفى غير خاصه
 له وهو الذي يتوقف ان نعمت ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس بـ
 في الصفات التي على طريق الالجاب فضلا عن التي يكون على طريق السلب
 ومعانيه ذلك بالمثل الذي هو من السواد واللونه وذلك ان معنى
 هو ان قولنا في السواد انه لونه لا الصدق والكذب على قول الفيلسوف
 اما ان يكون لونه لذاته او لعله بل كلا القولين كاذبان ذلك انه ان كان لونه
 لذاته لم يكن ان لا يكون لونه لانه ان كان عربا انسانا لذاته لم يكن ان لا يكون
 لونه وان كان لونه لعله لم يكن ان يكون تلك الصفه رايه على الذات ان يتصور نفسه
 دون الازيد فيلزم هذا الوضع ان يتصور السواد من غير اللونه وذلك لان
 وهو كلام مغلط مستطاف للاشتراك الذي في اسم العلة وقولنا
 وذلك ان افهم من الالجاب مقابل ما ان العرض كان صادقا قلنا ان الذي
 موجود للسواد بذاته ولم يمنع ان يكون موجودا لغيره او لغيره واذا
 من قولنا انه موجود للسواد لعله اي لغو زائد على السواد اعني لعل حاجته
 على الشيء لغيره عنه ان صور السواد دون اللونية لا المحسوس معنى زائد على الفصل

وليس يمكن ان يتصور النوع او الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في
 الذي هو عرضي لا في الازيد الجوهرى على هذا بقستم الصدق والكذب قولنا
 ان اللون موجود للسواد بذاته او لعله اي ان اللون لا يخفى ان يكون موجودا
 للسواد ما هو بعض السواد ما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي اراد
 ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخفى ان يكون واجب الوجود لغو محض في نفسه
 او لغو زائد على نفسه لا يحسنه فان كان لغو محض لم يتصور ههنا موجودا
 اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لغو محض كان كل واحد منهما مركبا
 من معنى محض ومعنى محض والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا
 هكذا فنقول ان واجب الوجود في الخارج ان يتصور موجودا ان اثنان كل واحد
 منهما واجب الوجود كلام متحيل فاقيل انه قد قلت ان هذا هو ترتيب
 من البرهان والظلمه البرهان قلنا اننا اذا قلنا ان قولنا هذا البرهان
 هي قولنا قول الفيلسوف ان المعايير بذاتها غير معين واجبي الوجود لا يخفى
 ان يكون مغاير اما الشخص فمستحيل ان في الصورة النوعية اما النوع
 في الصفة الجسديه وكلا المعايير غير المتواجد للمركبات وتقصان هذا البرهان
 انه قد بين ان ههنا موجودات تتباين وهي بباطل امتناع النوع وانما
 الاشخاص وهي العقول المغايرة لكن سبب من امرهم انه يجب ان يكون
 فيها ما خفي الوجود والتقدم واللام يستل هذا ما يتباين اسلافها
 ابن سينا يعم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخفى ان يكون
 المعايير التي منها بالعدد او بالنوع او بالتقدم والآخر فان كانت المعايير

البرهان

مقتضات
 التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالعدد بالقياس الى ان كانا
 بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم ان يكونا الجوز ومركبا وان كان
 الذي بينهما بالقدم والآخر وجبا ان يكون واجب الوجود واحدا هو
 العلة لحياتها وهي العنبر فواجب الوجود اذا واحد اذ لم يكن ههنا
 هذه التله الاقسام بطل منها الاقسام مع القسم الذي يجب انفرادها
 الوجود بالوحدانية **الثاني** ان ما في الوضوء واجب الوجود لكانا
 متماثلين من كل وجه وتختلفان فان كانا متماثلين من كل وجه فلهما عقل
 ولا شتيهية اذ السوادان هما الانسان اذا كانا في محلين اذ في محل واحد
 في وقتين اذ السواد والملكة في محل واحد هما الانسان لاختلاف اعيانها واما
 اذ لم يضاف للذات ان كان لسوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يستعمل
 ولو كان ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لكان ان يقال
 في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين منهما معانيه واذا اختلف
 من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا المكان فلم يبق الا
 الاختلاف في الذات وهما اختلافان في شئ فلابح اما ان يشتركا في شئ
 او لا يشتركا في شئ فان لم يشتركا في شئ فهو كاشي ان يلزم ان لا يشتركا في شئ
 ولا وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائم بنفسه لا في موضوع واحد
 اشتركا في شئ واختلفا في شئ كان ما فيه اشتراكا من غير ما فيه اختلاف
 تكون ثم تركيب وانقسام بالعقل واجب الوجود لا تركيب فيه ولا
 بالكيه فلا ينقسم ايضا بالعقل الشارح اذ لا تركيب ذاته من امور يد

واحد الوجود

الانسان

القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقدم به
 الانسان فانه حيوان وناطق ويدل لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول
 لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من اجزاء شتى في الحد بالفاظ يدل على
 تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لحياتها وهذا لا يتصور ههنا وقد
 لا يتصور اشتنيته والجزايات مسلمة لا يتصور اشتنيته الا بالمغايرة في
 شئ ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قلتم ان هذا
 النوع من التركيب في المبدأ الاول حكم يخص فاما البرهان عليه ولزم
 هذه المسئلة على خالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم
 بالقول الشارح كالا ينقسم بالكيه وعليه يثبت انشأت وجدانية الله تعالى
 عندكم **قلت** لم يستعملوا جامدا بالاختلال الذي في هذا المسلك
 فلهذا شككم من في هو اكثر الكثرة الحد على واجب الوجود الذي يتقوا ههنا وقد
 ان يجعلها مسئلة على حد تعال ان المتكلمين من الاشعار يحدون على المبدأ
 الاول الكثرة او صلاوية واما وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك
 الثاني ان المتماثلين قد تباينا في جوهرهما من غير ان يتفقا في شئ الا
 واللفظ يعطو ذلك اذ لم يكونا متفقين في جنس اصلا لا قريب ولا
 مثل اسم الجنس عند العلاقة العقل على الجنس الساوي والجميع القابل
 ومثل اسم العقل العقل على عقل الانسان وعلى العقل المغايرة ومثل اسم
 الوجود العقل على الامور الكائنة الفاسدة والارضية فان اشتباه هذه
 هي اشبه ان تدل في الاسماء المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذا ليس يلزم

الانسان

في الموجودات المتباينة ان يكون مركبة ولما انصرف العقل في حواشيهم
 في هذه المسئلة على هذا القول الذي اخذ بقوله او لا مذاهبهم في
 ثم يروى معاذ نعم **ف** ابو حامد حكاه من الفلاسفة بن زعزعي
 التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات
 الوحدة تنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنفي الوحدة من جهة
 الاول يقول الانقسام فعلا او هو فلهذا لم يكن الجسم الواحد
 مطلقا فانه واحد لا يتصل القائم القابل للزوال فهو ينقسم في الوجود
 الكثرة وهذا في الاول الثاني ان ينقسم الشيء في العقل الى صفتين
 مختلفتين لا يطريق الكثرة لا ينقسم الجسم الى الحس والصور فان كل واحد
 من الحس والصور وان كان لا يقوى ان يقوم بنفسه دون الاخر فاما
 شيان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل مجتمعا واحدا وهو الجسم
 ايضا معنى من الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صورة في جسم ولا
 في هيولى الجسم ولا مجموعهما اما مجموعهما فلهذا ان احدهما الله ان كان
 منفصلا بالكنية عن التجربة فعلا او هو الثاني انه ينقسم بالحق الى الصورة
 والحس فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن
 من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواء ولا يكون صورة
 لانها تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات لتقدير العلم والقدرة
 والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كان وجودها
 مشتركا من الذات وبغير هذه الصفات ولو تمت كثر في واجب الوجود

دكوه

الوحدة الرابع كثر عقلية يحصل تركيب للجسم والنفوس فان في السواد سواد
 والسوادية غير اللونية في حق العقل بن اللونية جبين والسوادية فصل
 مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسانية
 حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الفصل
 وهذان كثر في نفس الامر ان هذا سبق من الاول الخامس كثر من
 جهة تقدير ماهية وتقدير وجود تلك الحقيقة فان الانسان حقيقة
 قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها ولك الشك في حقيقة
 انه شكل يحيط به ثلثة اضلاع وليس الوجود جزا من ذات هذه الحقيقة
 مستقوا لها ولذلك يجوز ان يكون له العاقل حقيقة الانسانية والحقيقة
 وليس يدرى لخصا وجودا في الامكان ام لا ولو كان الوجود مستقوا الحقيقة
 لتصور ثبوت حقيقة العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الحقيقة
 كان لا فالحديث لا يكون تلك الحقيقة الامم وجوده كالسواء او عارضا بدين
 ما لم يكن كاهية للانسان من رتبة وعرفه حقيقة الامراض والصور للحد
 وتكون ان هذه الكثرة ايضا يجب ان يتنفي عن الاول فيقال ليس له حقيقة
 الوجود مضاف اليها بل الوجود الواجب له كالحقيقة لغيره فالوجود الواجب
 حقيقة وحقيقة كلية وطبيعة حقيقة كما ان الانسانية والشجرية والسادية
 كليات وطبيعات وذوات حقيقة او ثبتت حقيقة كالحقيقة الواجب
 معلوم ومناضا كونه واجبا **قلت** فصل ما حكاه ابو حامد من ان
 في نفي الكثرة من الواحد وهو بعد ذلك يشترط في تعريف ما ما مستقوا به انقسم في

لا ان تلك الحقيقة مستقوا
 لها واللازم تابع ومعلوم
 تكون الوجود الواجب

هذا المعنى وينبغي نحن ان نشتر او لا في هذه الاقوال التي ينسبها اليهم
 مرتبعا في الصديق ثم تشير الى النظر فابدا كره من منا فقمتم ثم الى النظر
 في غناد اعلم التي استعمل معهم في هذه المسئلة فاول خبر وب الاقسام التي
 ذكر ان العلة منه ينقسم من الاول هو لا تقام بالهيئة قد يراوه
 وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بحجم سواء
 ان الجسم مركب من اجزاء لا يتوحد او انه غير مركب منها والبرهان على
 هذا البرهان على انه ليس بحجم وسياتي الكلام على هذا البرهان في
 الثاني فهو لا تقام بالهيئة كما تقام للجسم الى الحقيقة والصورة
 على من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو قد ذهب
 وليس هذا موضع الكلام على تصحيح احد المذهبين وهذا لا تقام ينشئ
 الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بحجم واما اشتقاق الجسمية من الاول
 من جهة ما هو واجب الوجود فبانه غيب في الكلام في تعريفه القول
 في ذلك التام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن من غيره انما لا
 يقوم بغيره والجسم يقوم بالصورة والحقيقة وكل واحد من هذين ليسا
 الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الحقيقة والحقيقة ايضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا في نظر وذلك ان الجسم الساوي عند الفلاسفة ليس مركبا
 من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يظن انه يصيدق عليه انه واجب
 الوجود بحجوه ويتألف هذه المسئلة ولما نزلت احد من الفلاسفة
 ان الجسم الساوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونها

ابن سينا فقط وقد كتبنا في هذه المسئلة في غير ما من وضع وبتكلم فيها
 متنازه واما البيان الثالث وهو في الصفات من واجب الوجود
 لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجبة الوجود
 كان واجب الوجود اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات
 لزم الا يكون واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس
 الوجود او يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب
 وذلك يمنع وتخيّل فانه بيان قريب من ان يكون حقا او اسما ان واجب
 يدل ولا بد على وجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست في مادة
 وهي الغاية بذاتها من غير ان يكون اجبا ما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات
 ذاتية تقوم بها الذات فضلا على ان يتصور فيها صفات زائدة على الذات
 وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا تهيئت مرتفعة لم ترفع الذات
 بخلاف الصفات الذاتية وذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموضوع
 على انها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليها لا اشتقاق
 الاسم فلا نقول في الانسان انه علم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه
 انه عالم بوجود هذه الصفات في ما ليس بحجم متخيّل لان طبيعتها طبيعة غير
 عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموضوعات
 وخارج فان قيل ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها امثال هذه
 ذلك انهم يعتقدون انها دار كمرجعة محركة وهم يعتقدون في هذا انها
 بحجم والجناب انهم ليس يربون ان هذه الصفات هي النفس بل هي الذات

بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الذاتية ان لا يكون لها النوع
الحاصل لها بالفضل بل انما يكون لها النوع الذي يكون له الحدود بغير الحدود وذلك
هو كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفضل خارج النفس ومثال ذلك ان كل انسان
حيوان ناطق وليس النطق والحيوان كل واحد منهما متباعد عن صاحبه فخرج النفس
بالفضل واللون والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من رسم ان النفس
ليس من شرط وجودها المادة ان لا يسمى انه يوجد في الموجودات المعنوية
ما هو واحد بالفضل خارج النفس كثرة الحد وهذا هو مذهب الصارف
والا فاقم الثلث وذلك انهم ليس يرون انها صفات رابعة على الذات
وانما هي عندهم متكررة بالحد وهي كثرة بالقوة لا بالفضل ولذلك يقولون
انه مثله واحد في واحد الفعل مثله بالقوة وسندوا الشناعات والمحال
التي تلحق من وضع ان المبدأ الاول واصفات رابعة على ذاته واما الكثرة الرابعة
وهي الكثرة التي يكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي يكون
الشيء من قبل جنسه وفصله فهي تميز الكثرة التي يكون للشيء من اجل مادته وحق
ذلك ان الحدود انما توجد للكميات من المادة والصورة لا للباقيات فلا
ان يختلف في اشياء الكثرة للحدود من المبدأ الاول تعالى واما الكثرة الخاصة
وهي سدة الحقيقة والانية فان الانية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني
وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو
مرادف للصادق وهو الذي يدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الخفية فان
لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا اهل البيت

ام ليس بوجود وهل لنا بوجد كذا او لا بوجد كذا واثنان ما يتناول في الوجودات
متزلة للنفس مثل نفسه الموجودة ات الى المقولات العشر والى الجواهر والعرض اذا
نظم من الوجود ما يفهم من الصادق ولم يكن خارج النفس كثرة وادغم منهم ما يفهم
من الذات والشيء كان اسم الوجود معولا على واجب الوجود وعلى ما هو لا بعد
واخبر مثل اسم الحرارة للقول على النار وعلى الاشياء الخارجة هذا هو مذهب القائلين
واما هذا الرجل فانما في القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطا
انه سجد ان الانية وهو كون الشيء موجودا شيئا زائدا على الحقيقة خارج النفس كان
عرضيها واذا وضع انها شرط في وجود الحقيقة فلو كان واجب الوجود لا انية هي
شرط في ماهيته فكان واجب الوجود مركبا من شرط وشروط فكان يكون يمكن
الوجود وايضا يفتقد ابن سينا ان ما يوجد زائدا على ذاته فله علة واما الوجود
عند ابن سينا فهو عرضي لا حق للماهية ويحده يدل قول الواحد منهما في ذلك
ان قوله فان للانسان حقيقة قبل الوجود والوجود يرد عليها او يضاف اليها
الثلث له حقيقة وهو انه شكل يخط به مثله اخلاص وليس الوجود حرام في ذات
هذه الحقيقة معقولا لها ولذلك يجوز ان يدل ذلك الحاصل حقيقة الانسان وقضية
الثلث وليس يدل رب ان لها وجودا في الايمان ام لا يدل على ان الوجود الذي
استعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذات الاشياء احيى الذي هو كمال
هذا على الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم الوجود يقال
على معنيين احدهما على الصادق والاخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي
يقسم الى الانسان العشر وهو الجنس لها وهذا هو مقدم على الوجودات

بالجبه الثاني اعني الامور التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم
وتأخير على المقولات العشر وهذا المعنى نقول في الجوهري انه موجود بذاته في
العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي بمعنى الضا
فبشرط فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى
في الادهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في المعنى وهذا
العلم بتقديم العلم بمعية الشيء اعني انه ليس يطلب معرفة معية الشيء حتى يعلم
انه موجود واما المعية التي تقدم على الموجود في ادعائها تاملت والحققة معية
وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس
انها معية وجب وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء
المعقولة اعاصرات موجودة باشتغالها باشتغالها مقولة بكلياتها وقيل في كتاب
النفس ان العقول التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه ويوجد غير العقول التي
يدرك بها معية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الادهان فلا فرق في معنى الصادق والموجودات التي هي
والفارقة واما قول القائل ان الوجود امر لا يد على المعية وليس يتقوم به الوجود
في جوهري فنقول فليطلب لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض
مشارك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا وسيل من ذلك
العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق او على وجود في ذلك
العرض فتوجد اعراض الازمانية لها ذلك مستحيل وقد بينا هذا في عرض ما
والحق ان هذا المعنى هو الذي نام ابو حامد ان معية عن المبدأ الاول وهو معنى

عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من
الاحكام من قولهم احد يدكر ما انفقوا به انفسهم في هذا المعنى ما يبين بعين
نقل ومع هذا فانهم يقولون للباري تعالى الله مبدأ اولي وموجود وجوه
واحد قديم وابن وعالم وعامل وقيل ومعقول وفاعل وخالق ومبدئ
وجوه وعاشق ومعشوق ولان ذلك ولفظ وجوه وجوه محض وزعموا ان كل ذلك
عبارة عن شيء واحد لا اكثر فيه وهذا من العجائب قال فيبقى ان نحقق هذا بعين نفعية
او لا ثم نشغل بالاعراض فان الاعراض من المذهب قبل عام الفهم وفيها
البعد والعد في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما
تكثر الاسماء باضافة شيء اليه او الاضافة الى شيء او سلب شيء عنه والسلب كما
كثرة في ذات السلب منه ولا الاضافة وجب الكثرة فلا تكثر ان اذا كثر
وكثرة الاضافات ولكن الثاني في ذلك هذه كلها الى السلب والاضافة تعالى
اذا قيل له اول هو اضافة الى الموجودات بعد ولذا مبدأ هو اشارة الى ان
وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة الى الاول لا وادان اول موجودا فعلا
معلوم واذا قيل جوهري فعلاه الوجود معلوم عنه المعلوم في موضوع وهذا
واذا قيل قديم فعلاه سلب العدم عنه او لا وادان اول باق فعلاه سلب العدم عنه
اخيرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى الوجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحقا بعدم
واذا قيل واجب الوجود فعلاه الله موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا
بين السلب والاضافة او مقولا لعله له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل له
عقل فعلاه الله موجود برباع الماداة وكل موجود هذه صفة عقل هو عقل او عقل

هذا الكلام

ثم لو كان غير مضمون صورة نفس ان كانت في نفسنا كانيا في صورة
 تلك الصورة كان العلم بعينه مناهة للقدرة بعينها والارادة بعينها وكذا
 لقصورنا فليس يكون تصورنا لايجاد الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة
 تنبثق من قوة شرعية لتفكر فيما لها القوة للحركة للعضل والاعصاب في
 الاعضاء الالهية فتتحرك العضل والاعصاب اليها او من ههنا وتتحرك
 القدم او الله احرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القدم بالبدن او غيرهم فتصل
 الصورة المقصورة في نفسنا فذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في
 قدره ولا ارادة بل كانت القدرة فيما غير المبدأ للحركة للعضل وهذه الصورة
 حركية لذلك الحركية الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك واجب الوجود
 فانه ليس مركبا من اجسام تنبثق القوت في الطمانه فكانت القدرة ولا ارادة
 والعلم والذات منه واحدا واذا قيل له حتى لم يرد به الله انه عالم بما يقضي
 الموجود الذي يسمى فلا له فان الحكي هو الفاعل الدراك فيكون المار به ذاته
 مع اضافة الى الفاعل على الوجه الذي ذكرنا ولا حجاتنا فاعلم انهم لا يتقرب
 مختلفين ينفث عنها الارادة والعضل فبانه عين ذاته اجزم واذا قيل له في
 اريد به انه يقضي عنه الكل لا فرض يرجع اليه والجزء يتم بشئين احدهما ان
 المعظم عليه فائدة فيا وهب منه فليس من رغب شيئا هو مستغن من كل شيء
 من الجود والثاني ان تمام الجود لا يكون اقامه على الجود طاعة نفسه في
 من يجرى ليدع او يلق عليه او يخلص من مده فهو مستفيض وليس يجرى وانما
 الحقيق الله فلا فانه ليس ينفذ جلاسا من ثم وكذا لا استفاد للذبح فيكون الجواد

مبنيان من وجودهم مع اضافة الى العضل وسلب النفس فلا يرد الى الكثرة في
 واذا قيل خبر حتى فانا نريد وجوده برهان النفس وامكان العدم فان
 الادوات له بل يرجع الى عدم جوده او عدم صلاح حال الجود ولا فالي جوده
 حيث انه وجوده خبر حتى هذه الاشياء الى السلب لا مكان النفس والسلب
 يقال خبر لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شيء فهو
 ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل واجب الى جوده
 هذا الوجود مع سلب الله لوجوده واحالة على العدمه ان لا وجودا واذا
 عاشق ومعتوق ولذنه ومثلت فضاء هو ان كل حال وبها وكما هو
 محبوب ومعتوق لذنه الكمال والحق لذنه الادراك الكمال الملائم
 عزت كمال الله في احاطته بالمعلومات او احاط بها في حال صورته
 وكما قدرته وقوته اقصائه وبالحيلة ادراكه لخصوص كل حال هو ممكن له
 امكن ان يقرر ذلك في انسان واحد كان مجبا كماله ومثلذاته وانما
 نقض لذنه نقض من العدم والنقصان فان السرور لا يتم ما يزيل او يفتي
 زواله ولا يزل له النجاء الا كل والحال الا يتم اذ كل كمال هو ممكن له نقصان
 له وهو مدارك لذلك الكمال مع الا من من امكان النقصان والذوال في
 الحاصل له فرق كل حال واحبابه وعشقه لذلك الكمال في كل احبابه
 به فرق كل المتأذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي اجل من ان يبرهن عنها
 بالذنه والسرور والطيرة فلا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا
 من الامهات في الاستغارة كالاستغناء له لفظ الزين والحشاش والاعمال مناس

يقتضيه ارادته من ارادتنا وبعد قدره وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا يبعد
ان يستتبع عبارة الله فيقتل غيرها والمقصود ان حادثة اشرفت من اجل
الملائكة و اخرى بان يكون متبوعا وحالة الملائكة اشرفت من اجل النار
يكن لهذه الآتي شقوق البطن والفرج وكانت حالة الحمار والحمار اشرف
من حال الملائكة وليس حاله او المبادئ من الملائكة الحرة عن المادة الآ
في السرور والشعور ما خضوا به من الكمال والجمال الذي لا يخفى بذلك
ولكن الذي لا اول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول
الحرة وجود ممكن في ذاته واحدا الى وجود غيره وامكان العدم نوع شر
فليس شر برياح كل شر مطلقا غير الاول فهو ليس المحسن وله البهار والجمال
الاكمل ثم هو عاشق ومشتوق عشقه غير او لم يصفه كانه عاقل ومعتدل
عقله غير او لم يعطه وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى اذراكه لذاته
وعمله لها وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد
فقد اطرحنا نفهم من فهمهم وهذه الامور مقسمة الى ما يجوز اعتقاده فبينت
لا يصح على اصحابهم والمنايع اعتقاده فبينت فسادا ولعنوا الى اللات للجنس
واقسام الكثرة ودعواهم فيها وبينت عجزهم من اقامة الدليل وليس لهم
كل مسئلة على حياها **قلت** قد اجاب في اكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاس
في كون الهادي تعالى واحدا ومعه باوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الا
ما ذكره من تسمية هؤلاء بادل على موسى بنى وليس كذلك على معنى الاسم لا يحسن
بذاته عند العلاقة المشايخ هاتفت ما يراه افلاطون من ان العقل غير البدن

الاول وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قول في العقول للمفارقة منها انكنا
وعدا ما وشر ليس هو من قولهم يفرج الى ما ذكره في الرد عليهم في السائل الجنس
السلامة في ابطال مذاهبهم في الصفات **قلت** اجماعنا
انفقت العلاقة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للبدن الاول
كما انفق على المثلية وزعموا ان هذه الاساس وردت شرعا ويجوز اطلاقها
لعدم كمن يرجع الى ذات واحدة كاسبق ولا يجوز اثبات صفته زائدة على ذاته كما
يجوز في حقنا ان يكون علمنا قدرتنا وادنا وصفنا لما يرد على اننا ونحو
ان ذلك موجب كثر لان هذه الصفات لم تظهر علينا كخاتم ابطالها **قلت**
الذات اذ تجددت في قدرته مفارقة لوجودها من غير تاحر لما خرج من كنهها
راية على الذات بالمفارقة وكل شيئين اذ لم يزل احدهما على الاخر وعم ان هذا
ذاك وذلك ليس هذا فلو افترقا انقضى العقل بكونها شيئين فاذا افترقا هذه
الصفات بان يكون مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات
فوجب ذلك كثر في واجب الوجود وهذا في هذا اجماعا على الصفات
قلت الذي يعبر عنه من قال بغير تعدد الصفات هو ان يكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة
مفهوم ما واحدا وفادات واحدة وان يكون ايض العلم والعلم والقدرة
والعقاد والارادة والمراد صف واحد والذى ليس على من قال ان هذا
ذاتا وصفات راية على الذات ان يكون الذات شرطيا في وجود الصفات
والصفات شرطيا في كمال الذات ويكون الجميع من ذلك شيئا واجب الوجود

الظهور مع الخفاء وقوله ان ذلك موجب كثر الى قوله بكونه نفسا
 يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كفا
 كثر ونفها كما في اخر وجودها من الذات او اخر وجود بعضها عن بعض لما
 كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً لما حلل ابو حامد قول الفلاسفة
 قال فيقال لهم ثم غيرتم احتمال الكثرة من هذا الوجه وانتم تقولون كالمسكين
 سوى المتكثرة فالبرهان عليه فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود
 مع كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه يستحيل كثر الصفات وفيه النزاع
 وليس محاله معلوما بالضرورة فلازم من البرهان وهمس مكان كذا
 قول البرهان عليه ان كل واحد من الصفات والموصوف اذا لم يكن هذا ذلك
 ولا ذلك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد
 الى الآخر او يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج اليه الآخر فان فرض كل واحد
 مستغنياً عن الآخر او احياً الوجود وهو المنته المطلقه وهو حق واما ان يحتاج
 كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحداً صفياً واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود
 ما واه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فاحتياج الموصوف لذلك الغير
 علته اذ لا شيء ذلك الغير لا يمنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته لا يمنع
 فان قيل احدهما يحتاج دون الآخر فالاحتياج معلول والواجب الوجود هو
 الآخر وانهما كان معلوماً افتقرا الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب
 الوجود بسبب **قلت** اما اذا سلم للمفهوم للاصلح ان ههنا موجودا
 هو واجب الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له اصله لا في ذاته

على قوله

ماها واهد ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما انهمم الفلاسفة في ذلك
 ان كانت الصفات مقومة بالذات فالدات هي الواجبة الوجود بذاتها
 بينها كون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بينها كون
 الحق منها مركبا لكن لا شتر ليس لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا
 لان بها فهم لا يفتقر اليه اذ كان بها فهم انما يروى الى ما علة له فاعلة له
 عليها **قال** ابو حامد ولا اعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام
 هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو المنته المطلقه قد بينا
 انه لا برهان لكم على محال الشئ الذي قبل هذه والاحتياط من هذا البناء على نفى
 اكثر في هذه المسئلة وما بعد ما هو في هذه المسئلة كيف يتقضى هذه
 المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قولها ما غير محتاجة الى الصفات
 والصفات محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره
 لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فانه
 فلم قلتم ذلك ولم احتمال ان يقال كان ذات واجب الوجود قديم لا مالا
 فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود انه لا يكون
 له علة فالبينة فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاميل ولكنه قديم مع هذا
 ولا فاعل له فما المحل لذلك فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس
 له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلوما
 قلنا سمعة الذات القابلية علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على
 ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرفه بقطع به

ع

في انما احتجنا

الصل والعلقات ولم يدل على هذا القدر قطع السلسل يمكن واحد له
 تدبيرة لا فاعل لها كما انه لا فاعل لذاته وكذا مقدر في انه لا يقطع لفظ
 واجب الوجود فان السلسل يمكن فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع السلسل
 ولم يدل على غير البتة فغير محكم فان قيل كما يجب قطع السلسل والعللة
 الفاعلية يجب قطعها في القابلية ادلى فمقر كل موجود الى محل يقوم فيه واقفا
 المحل ايضا الى محل للم السلسل كما لو افقر كل موجود الى محل وافقرت العللة ايضا
 الى عللة فلتنا صدقتم فلا يجوز قطعنا هذا السلسل وتلنا ان الصفة في ذاته
 وليست ذاته قايمة بغيره كما ان علته في ذاتها وذا فاعل له وليس ذاتا في محل
 بالصفة تدان قطع سلسل ممتنا الفاعلية مع الذات ادلا فاعل لها كما لا فاعل
 للذات بل لم ترل الذات بهذه الصفة موجودة ولا عللة له ولا لصفته واما
 القابلية فلم يقطع سلسلها الا على الذات ومن ابن يلزم ان يبقى المحل
 حين تنفي العللة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع السلسل فكل طريق امكن
 قطع السلسل بروا انعكسه البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اريد
 بواجب الوجود سوى موجود ليس له عللة فاعلية حتى ينقطع السلسل
 فلا تم ان ذلك واجب اصلا في مهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا عللة
 لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا عللة لوجوده في ذاته وصفه جميعا
قلت وله ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا
 لا برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه واما خلاصتم الا بالبناء على نفى الكثرة
 وبما ابطالكم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قايما بذاته ولل

مكون

علته

الذي يلزم

انه يلزم عنه ان يستثنى كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الاها مستقلا بنفسه
 ويكون هذا التثنية ادلا يكون هناك معنى به صارت الصفة والموصوف
 واحدا ولما كانا قد استعملوا في ابطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجوب التثنية
 في الاول منها وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس استعمال التثنية من
 ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فينبوا الاصل بالفرق والذي فعلوه هو مبادنة
 لا يجب الامر في نفسه بل يجب في المقسم وذلك ان خصوصهم يكررون التثنية
 وانت قد علمت في غير هذا الموضع ان العائد صنفان هسف يجب الامر في نفسه
 وصنف يجب في العائد وان الحقيقة هي التي يجب الامر في نفسه وان
 العائد الثانية وان لم تكون حقيقة فاما قد استعمل ايضهم **قلت** ولكن
 ان يقال الذات في تمامها غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الذات
 كما في حقا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود يريد انه اذا كان
 هذا القسم من الاقسام التي استعملوا في ابطال الكثرة الى الامر معهم الى التثنية
 ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا ان يكون
 ذاته ذات صفات كثره وهذا شئ ليس يقدر ان عليه بحيث يصح لهم ثم ابدن
 ان الحال الذي راى ان يلزم من انزال هذا القسم ليس بلانم يقال
 نعم ان اردتم واجب الوجود انه ليس له عللة فاعلية فلم فتم ذلك ولم
 ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فذلك صفة تدبره
 فاعل لها **قلت** هذا كله مبادنة لمستل في نفى الصفات طريقة ابن سينا
 في اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق الاخر في هذه في وجوب الوجود

سائر الموجودات الصادقة عن الفاعل ملحق بلكن ان كانت المادة شرطاً
 في وجود الفاعل الاول فليس صوابه ان يكون شرطاً في وجود كل الفاعلات
 للمفعولات فيكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل
 انا بفضل في قابل له وان يكون شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسيماً هذا
 كله لا يسله لا يشترط ولا يطلبه فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه
 لم يمكن ان يكون جسيماً بل هم النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات وهي عندكم
 ليست بحميم وهذا هو غاية ما انتهى اليه الاول ما يدل على ذلك في هذه المسئلة
 الاول البرهانية في كمال الصبر الذي كتبنا في هذه الاشياء خاصة في كتب
 الحكم الاول لما انتبه في ذلك ابن سينا وغيره من منبى الى الاسلام ان
 الشيء في ذلك فان ما اشتق من هذا العلم هو من جنس الاولين الطبيعة لا
 من صفات عامة لاحاصة اي حادثة من طبيعة المخصوص منه وقوله فليسا
 بالصفة قد انقطع سلسلتها العالقة مع الذات اذ لا فاعل لها الا فاعل للذات
 ان لم نزل الذات هذه الصفة موجودة بلا علة له ولا لصفة **قلت** هذا
 لا يسله للضموم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول ان يكون قابلاً للصفة
 لان القول يدل على هوولي وذلك انه ليس يمكن ان يقطع السلسل بوضع فاعل
 اي صفة الحق بل فاعل لا يكون له فاعل اصلاً او موصوف بصفة يلزم عنها
 ان يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة العالقة الاولى تقوم بعللة فابلية
 هي شرط في وجودها مدطن انه مستحيل ان كل ماله شرط في وجوده فاستلزام
 هو من قبل علة غيره لان الشيء لا يمكن ان يكون علة لغيره بشرط وجوده كما لا يمكن

علة لوجوده نفسه لان الشرط لا يمكن ان يكون فاعلاً بذاته من دون ان يقر ان
 يحتاج الى علة فاعله لتكسبه مع الشرط اذ لا يكون الشيء علة في وجوده بشرط
 لكن هذه كلها امور عامة وبالحقيقة هذه المسئلة ليس يمكن ان يتصور فيها شيء
 يعزب عن العقول من هذه الطريقة وقد لا تترك العلم الذي في واجب
 بذاته وفي الحق من ذاته الواجب من غيره وفي سائر الصفات التي يراد عليها
 المسئلة **قلت** او جامد او لحم ان العلم والقوة فينا ليست داخلية
 ماهية ذاتية بل كانت عارضة واذا ثبتت هذه الصفات للذات لم يكن افعالها
 داخلية في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاسناد اليه وان كان او بما هو عارض
 لا عارض او يكون لازماً المعينة ولا يصير بذلك معقوباً لانه لو كان عارضاً كان اجاباً
 للذات وكان الذات سبباً فيه كان ملحقاً فكيف يكون واحداً لوجوده **قلت**
 او جامد راد على هذا القول وهذا هو الاول مع تغير عبارتي فيقول ان عنيتم
 بكونه تابعاً للذات وكون الذات سبباً اليه ان الذات علة فاعلية وانها مفعولة
 للذات طبعاً فكيف كان ذلك ليس يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا ليست
 بعللة فاعله لعلنا وان عنيتم ان الذات محل وان الصفات لا تقوم بنفسها في غير
 محل فهذا مسلم ولم تمنع هذا من عبرته بالتابع او العارض او المفعول او ما اراد
 العبر من تغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالمعنى
 ولم يستعمل ان يكون قائماً في ذات وهو مع ذلك قديم بلا فاعل له وكل افعالهم
 تعاقب بل يتبع بتسمية مكانها وجاهاً وتابياً ولا فاعل ولا وارث ذلك مستبعد
 فيقال ان الرب له الذات له فاعله وليس لك وان لم يرد به الا انه فاعل له

له محل هو قائم فيه فليعلم هذا المعنى ما عارضه اريد فلا تتأله فيه **قلت** هذا
 كثير من القول في معنى واحد الفصل وهذه القضية من المضموم هو في كتبه
 واحدة وهي هل يجوز خالقه قابليه ان يكون له فاعل او لا يجوز ذلك ومن
 اصول المتكلمين ان امتزان الشرط بالمشروط من باب الجان وان كل جازم
 في وقوعه وجوبه الى الفصل الى خرج والمقابلة الشرط بالمشروط ولان المقابلة
 هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشيء في شرط وجوبه ولا يمكن
 ايضا ان يكون الشرط هو المفعول الفاعلية لوجود المشروط وان دلنا لب علته
 فاعلة لوجود العلم بها ولكنها شرط في وجود العلم فاما بما اورد لك لم يكن بدا
 على هذه الاصول من علته فاعلة او جيت امتزان الشرط بالمشروط وهكذا
 الحال في كل مركب من شرط وشرط ولكن هذا كله ينسب الى الفلاسفة وضعهم
 السواء فبما روي ذات وصفات ولا يصحون لها فاعلا على المعنى الذي هو الفاعل
 والشاهد على ما يلزم من ذلك ان يصح ان هذا بها اورد على شرط عدم
 عن رابط قيم وهو يقع اخر من الرابط من الذي في الكاشفة الفلاسفة فان هذه
 كلها من مضعف شديد واما وضعهم ان هذه الصفات ليست مقبولة بها
 الذات فليس يصح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها المثل وانما
 مداتها مقبولة بتلك الصفات فان بالعلم والقدرة والارادة منها اشرف
 من الموجودات التي ليست بعلة والذات منها التي قامت بها هذه الصفات هي
 مشتركة لا للمجادات فكيف يكون امثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذاتها
 هذا كله من قول من لم يرض بالصفات النفسانية والعرفية **قال** او جلد

الكل

هو

هو لما يتبع العبارة بوجه اخر تنال اذهابا في العلم ان يكون الذات الاولى بها
 الى هذه الصفات فلا يكون عنيا مطلقا ان المعنى المطلق لا يحتاج الى **قال**
 راد اعلم هذا كلامه يعطى في ذاته الركالة فان صفات الكمال لا يبين ذات الكمال
 حتى يقال انه يحتاج الى غيره فادام ذلك ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والمعرفة
 فكيف يكون محتاجا او كونه محتاجا الى غيره من ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول
 الفاعل الكمال من لا يحتاج الى كمال فان قيل فانه يحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته
 ناضية يقال لا معنى كونه كاملا الا بوجود الكمال لذاته وكذا معنى كونه ناضيا
 الا بوجود الصفات الناضية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي بها
 تتم الالهية على هذه المصداقات **المنظرة** **قلت** والكال على ضربين كاملاته
 وكمال صفات افادته الكمال فقلت الصفات تلزم من ذاته ان يكون كاملا
 لا فان كانت كاملة بصفات كالية تسلسل ايضا وتلك الصفات هل هي كاملة
 بذاتها او بصفات تنسب اليها كمال بذاته والكمال ينزح على الاصول **المنظرة**
 اذا سلمت الى بعيد له صفات الكمال ولا كان ناقصا واما الكمال بذاته فهو كمال
 بذاته فاما ان يكون الموجود بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته
 ان يكون كاملا بذاته وعنينا بذاته ولا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات
 مكمل لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد
 اليه من الاصل الى ترجيبا فاصدوت عن صفات تنزح فيه هو على طريق
 الاضائة **قال** او حامد محببا للفلاسفة وما اشنع محي ان يكون والبار
 تنال وهذا المعنى محال سوى ان يكون الكمال لذاته بصفات كالية فان قيل

تد

تد

الصفات

اذا اشتمت ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات خصوص كيب وكل تركيب يحتاج
 الى مركب ولذلك لم يجوز ان يكون الاول جسيما لانه مركب فلنا قول القائل كذا
 يحتاج الى مركب كقول كل مخرج يحتاج الى موجد فيقال له الاول قديم مخرج
 لا ملة له ولا موجد كذلك يقال من صرف قديم ولا ملة له ولا لصفته
 ولا لقيام صفته بذاته بل الكلي قديم بلا ملة واما الجسم فاما لم يجوز ان يكون هو المولد
 لانه حادث من حيث انه لا يجز من الحوادث ومن لم يثبت له حد وش للجم يلزمه
 ان يكون العلة الاولى جسيما كاستلزامه من بعد **قلت** والتركيب ليس هو
 مثل المخرج لان التركيب هو مثل التحريك اعني صفة انفعالية فائدة على ذات
 الاشياء التي قبلت التركيب والمخرج هو صفة هي الذات جسيما وموقفا
 هذا مقاد خطا وايضا المركب ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره
 ان معنى الامر للمركب قديم كما يثبت الاخر في الموجودات الى موجود قديم وهذا
 وهذه المسئلة في غير ما موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب
 امر يابى على الوجود فلما قيل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فيسقط
 تحرك من ذاته وان وجد تحرك من ذاته فيسقط المعدوم من ذاته لان وجود
 المعدوم هو خروج ما هو بالقوة الى الفعل ولكن الامر في الحركة والتحريك
 وليس لك الموجود لانه ليس صفة رابطة على الذات فكيف موجود لم يكن وقتا
 موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والتحريك وجوده
 انما هو مع القوة للحركة فلذلك احتاج كل تحريك لا تحريك والفصل وهذه المسئلة
 ان المركب لا يجز ان يكون كل واحد مخرج او اجزا لانه التي تركب منها شرط في وجود

صاحبه محققين مختلفين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين او كما
 واحد منها شرط في وجود صاحبه ان يكون احدهما شرط في وجود الثاني والثاني
 شرط في وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قدما وثالثا ان
 التركيب نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس يمكن ان يكون الاجزاء هي علة
 التركيب ولا التركيب علة نفسه الاول كان الشيء علة نفسه ولذلك امثال هذه
 المركبات هي كائنه فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود
 واما القسم الثاني اعني ان لم يكن ولا واحد من الطرفين شرط في وجود صاحبه
 فان امثال هذه اذا لم يكن في طبع احدهما ان يلازم الاخر فانها ليست تتركب الا
 بمركب خارج عنها اذ كان التركيب ليس من طباعها الذي يستفهم وانما او شيع
 وانما واما ان كانت طباعها تستغنى التركيب ومما في انفسها فمذبان واجب
 ان يكون المركب جسيما فاما كذا لا بد من علة تعينه الوجدانية لانه لا يمكن ان
 يوجد شيء قديم الوجدانية له بالعرض واما ان كان احدهما شرط في وجود الآخر
 والاخر ليس شرط فيه كالحال في الصفة والوصف الغير حره فانه الموصوف
 قدما وليس شرط له الاثارة الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس
 يصح ان يجوز مجز وجود مركب قديم ان سبق على كل تشعير ان كل جسم
 لانه ان وجد مركب قديم وجدت اعراض قديمة احدها التركيب لان اصلها
 عليه وجوب حد وش الاعراض انه لا يكون الاجزاء التي تركب منها الجسم عندهم
 لها بعد اقترانها فاذ احرز واحد كذا قدما امكن ان يوجد اجتماع لم يقدما اقتران
 وحركة لم يقدما ساكون فاذا اجاز هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة

حارج عنها

دام بهم لستم ان لا ياتي من الحوادث حادث وانتم قد قل ان كل مركب اما
يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة اما توجد فيه من قبل شي
هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد ماضى فوجد مقدم على كل مركب
وهذا الفاعل الواحد ان كان ازلما منفصلا الذي هو مادة جميع الموجودات
التي تصادرت موجودة واحدة هو فعل دام ازل لا وقت دون وقت فان
الفاعل الذي يتصلن فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل هو ازل
محدث ضروري ومفعول حادث ضروري ولما الفاعل الاول ففعله ماضى بالضرورة
على الدام والمفعول تشبيه القوة على الدام على هذا ينبغي ان يفهم المراد فلا
تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذ لا يمكن ان سبقت في هذا الموضوع فلفظ
عنها اذ كان العرض انها هو ان ينبر ان ما يتوحد عليه هذا الكتاب من الاول
هو انا وابل غير برهانية واكثرها سخطا من اهل ما يتوحد ان يكون حديثا
الاولا وابل البرهانية فقله جدا وهو من الاول وابل منزله ان هب الاول من
سائر المعادن والذات الخالص من سائر الجواهر فخرج الى مكان فيه
قال او جعل وكل ما انتم هذه المسئلة بمسائل لم انتم لا يتقدم
على جميع ما يشقونه لا نفس الذات فانهم اشقوا كونه عالما وبلوهم ان يكون
ذلك زائلا على محج الوجوه فيفعال اسلموا لابل يعلم من ذاته ونعم من
ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي اجتاح ابراهيم
فانه يزعم انه يعلم الاشياء كلها من كل ابد من كل زمان ولا يعلم الحوادث
التي توجب وحدة الاحاطة بها تتلوه انت العلم فقول علم الاول بوجوب

الوحدات

ر

كل الامور والاشياء التي لا نهاية لها عن علمه بنفسه او غيره فان قلتم ان غيره
فلقد اشتهم كثير وتقدم القاعدة وان قلتم انه عينه لم يتميز واعني يدعي ان علم
الانسان يتبع عن علمه بنفسه وعن ذاته ومن قال ذلك فحده في عقله ومن
حد الشيء الواحد ^{الشيء} في العلم بلح فيه بين الشيء والاشياء والعلم بالشيء الواحد
لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوحد في حالة واحدة موجود او معد وما ولما
لم يستحيل في العلم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره بل ان علمه
بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو هو كان بعينه بغيره واثباته اثباتا له اذ
ان يكون زيدا موجودا وزيدا معدوما اني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل
مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره
اذ يمكن ان تتوحد وجودا واحدا دون الاخر فاما الاشياء فلا يمكن
ان يتوحد وجود ذات دون وجود ذاته ولو كان الكلي كذلك لكان هذا النوع
علا وكل ما عرفت من العلاقة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة
الاحدية **قلت** حاصل هذا القول في الامراض على من قال ان الاول يعقل
ذاته ويعقل غيره ان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا غير ممكن فان هذا العلم
منه معينان احدهما ان يكون علم زيدا بنفسه الشخصية هو علمه لغيره ففدا
لا يقع البتة والمعنى الثاني ان يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات
هو علمه بذاته وهذا صحيح ويبان ذلك انه ليست ذاته اكثر من علمه بالموجودات
فان كان الانسان كسائر الاشياء انما يعلم محيته التي يحضره وكانت محيته
هو علم الاشياء فلعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لا

كل الامور

غير ان الله غير علم الاشياء وذلك ينفى الصانع فان دأته التي تسمى بخاصة
ليست شيئا اكثر من علمه بالاشياء واما قوله انه لو كان علمه بنفسه هو
علمه بغيره كان فيه نقيضه واشتاتة اشياء له فانه يريد ان لو كان علمه
بنفسه هو علمه بغيره كان اذ لم يعلم الغير لم يعلم ذاته اعني اذا جهل الغير جهل
ذاته ولما علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لان
الانسان هو العلم والعلم هو المعلوم من جهة وعبر المعلوم من جهة اخرى
فاذا جهل معلوما ما فقد جهل حراما من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد
جهل ذاته ففي هذا العلم غير الانسان هو ينفى علم الانسان نفسه لا ينفى
اتق من العالم المعلوم من جهة ما هو غير العلم في واحد اشق علم الانسان
بنفسه واما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس
اسوي هذا العلم عن الانسان اتق علم الانسان نفسه وكذلك الحال في
فانه ليس علم زيد يعرفه نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغيره
قال اوجاهت فان قيل هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته
مبدا لكل يلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته
لا مبدا فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ان ذاته مبدا للغير الاول بل يعلم
الغير في علمه بطريق التعريف واللزم ولا يبعد ان يكون لذاته لو ادرك ذلك
لا يجب كثره في معية الذات وانما شئ ان يكون في نفس الذات كثره
والجواب من وجه الاول ان في حكم الله يعلم ذاته مبدا لحكم محض بل ينبغي
ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه صديقا بين العلم بالوجود لان

امانة الى الذات ومحوران يعلم الذات ولا يعلم اضافة الى الذات ولو لم
المبدأ اضافة لكثرت ذاته وكان له وجود ومبدأية وهما شيان متغايران
وكما يعرف ان يعلم الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلوما لان ان يعلم كونه معلوما
اضافة له الى علمه فكذلك كونه علم اضافة له الى علمه فالا لزام في محله
في علمه انه يعلم كونه معلوما اذ يعلم الذات والمبدأية وهو الاضافة والاضافة
غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات فالذات بل الذات كونه ما هو
انه يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدأية ولا يمكن ان يتوهم
العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة **قلت** كلام القائل
مع هذا الرجل في هذه المسئلة متى علم اصول العلم لم يحان يقدم فتكلم فيها
فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه معناه ونحو ان البرهان فادهم البرهان بل يتوهم
من هذه الازمانات كلها وذلك ان القوم يضعون ان الموجود الذي
ليس بحجم هو في ذاته علم فقط وذلك انهم يريدون ان الصور انما كانت غير
مالم لا تعاقب مواد فاذا وجد شئ تاما في مادة علم انه علم وعلم ذلك لا يدل
انهم وجدوا ان الصور المادية اذا تجردت في النفس موادها صارت
علماء وعقلاء وان العقل ليس شيئا اكثر من الصور المجردة من المادة مادا كان
ذلك لك بما كان ليس مجردا في اصل طبيعته فالتالي في العقل مجردة في اصل طبيعتها
اعني ان يكون علماء وعقلاء لما كانت مقتضى الاشياء هي ما في الاشياء
العقل ليس شيئا اكثر من ذلك العقوليات كان العقل مناهي العقوليات
من جهة ما هو معقول ولم يكن هناك معيار بين العقل والمعتقول بل من جهة

ليس

هو

ان المقولات هي مقولات اشياء ليست في طبيعتها عقلا وانما هي عقلا
 العقل صورها من المباد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو المقول من جميع
 الجهات فان التي هي في غير مادة والمقل منه هو المقول من جميع الجهات
 وهو عقل المقولات ولا بد ان كان العقل ليس شيئا اكثر من ذلك نظام
 الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فها هو عقل مفارق الاليت في
 عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة وناظر عقولها
 كل عقل هو هذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومنكسر به
 وهو ضرورة نفسا يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل من مقصرا عما
 تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام المخرجة فيها فان كانت طبائع
 الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل مقصرا من ادراك
 طبائع الموجودات فواجب ان يكون هناك علم بنظام وترتيب هو الذي
 والترتيب والحكمة الموجودة في موجوده موجود واجب ان يكون هذا العقل
 النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات وان يكون
 ادراكه لا يقف بالكلية فضلا عن الخلق لان الكليات مقولات تابعة
 وناظر عقولها وذلك العقل الموجودات تابعة له وهو عاقل ضرورة الى
 عقل من دارة النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا يعقل شيئا خارجا
 عن دارة لانه كان معلوما من الموجود الذي يعقل لعله له وكان يكون مقصلا
 واذا مضت هذا من هب العقول فخرجت ان معرفة الاشياء بغير علم
 ما يصح لانه علم لها بالحق وان العقل الفارق لا يعقل الا دارة وانه يعقل

سكون

يعقل

يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئا اكثر من النظام والترتيب الذي في
 جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي يقبله القوى الفاعلة
 ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي تنحيا للعلا
 الطباع فانه يظهر ان كل موجود نفسه انما جارية على نظام العقل وترتيبه
 يمكن ان يكون ذلك العرض ولا يمكن ان يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي
 فينا من قبل عقل اعلى من جميع الموجودات وليس هو كذا بل هو كذا فانه
 هذا من نزهة العقول اجلت لتجميع الشكوك التي اوردناها هذا الرجل
 عليهم في هذا الموضع واذا ازلت ان العقل الذي هذا الشبه بغير
 لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي بالحكمة المتعددة
 والكثرة وما ذاك العقل فلا حقيقة شئ من ذلك وذلك انه يرى من الكثرة
 اللاحقة لهذه المقولات وليس يتصور فيه منارة بل المدرك والمدرك
 العقل الذي فينا فادراكه ذات الشئ غير ادراكه انه سبب الشئ وادراكه غير
 سبب ادراكه انه وجه ما وكل في شئ من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي
 افاد ذلك الشبه وذلك ان المقولات التي في ذلك العقل يريد من العقول
 التي لحقتها في هذا العقل تماثل ذلك ان العقل انما هو المقول من
 ما هو مقول لان هذا عقلا هو المقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما
 وجدت فيه صفة واحدة هي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة
 كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حارة فانه في موجوده له من قبل شئ
 هو حار حارة كاملة وذلك ما وجد حار حار فانه في موجوده له من قبل

عقل

بحيث كانت تلك ما وجدنا من قبل فليس هو موجود له من قبل شيء هو
 عقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقل كامل فهو موجود له من قبل
 عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات افعالا عقلية كاملة حقيقة
 وليست ذوات عقول ففعلها عقل من قبله صارت افعال الموجودات افعالا
 عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفه للكفاء هو الذي يطلب هل المبدأ
 الاول بعقل ذاته وبفعل شيئا خارجا من ذاته فان وضع انه بعقل شيئا
 خارجا من ذاته لزم ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يقبل شيئا خارجا
 عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات واللحم من هؤلاء القوم اقدم
 وهو الصفات الموجودة في اليازي تعالى في المخلوقات عن الناقصين
 التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي يتناشيهما بالعقل الذي
 فيه وهو احق شيء بالترتيب وهذا كاف في هذا الباب ولكن على حال
 فلذلك رابا في كلام هذا الرجل في هذا الفصل ونسبه على الغلط الا ان فيه
 الوجه الثاني **قال** اي حاكم هو ان فيهم ان الكل معلوم له بال
 كلام غير معقول فانه مما كان عليه محيط بغيره كما يحيط بانه كان له متلوما
 متايرات وكان له علم بهما وبتعدد المعلومات وتايرها ويجب تقدير العلم اذ
 يقبل احد المعلومات الفصل من الاخر في الوهم فلا يكون العلم باحد هما
 العلم بالاخر اذ لو كان لتقدير وجود واحد في الاخر وليس
 ثم اخر مما كان الكل واحدا فهذا الاختلاف مان عبر عنه بالقصد اليك
 ثم بيت شرعي كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يترتب من علمه متقال
 ذوق

في السموات والارض فلا انه يعرف الكل بنوع كلي والكل بالعلومات له لا
 تكون العلم المتناهي بعلم كثر متايرها واحدا من كل وجه **فت** فمخيل
 الكلام ههنا في السؤالين احدهما كيف صار علمه بانه هو علمه بغيره وقد تقدم
 الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا المعنى ما هو الذي
 على وجه رجوع وفي العقل الاول والسؤال الثاني هو هل يتكرر علمه بغيره
 فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وبغير المتناهية على الوجه الذي يمكن ان
 يحيط علمه بغير المتناهي والجواب من هذا السؤال انه ليس يتبع في العلم للاق
 ان يوجد فيه مع العلم بتعدد المعلومات فانه لم يتبع عند الفلاسفة ان يكون
 سلم بغير وفاته على معتز فامس حجة انه يكون هناك علوم كثيرة واما اشع
 ان العقل يستكمل بالمعقول ومعلوم منه فلو عقل بغيره في حجه ما نقله نحن
 لكان عقله معلوما من الموجود المعقول لعله له وقد قام البرهان على انه
 علمه للموجود والكثرة التي في الفلاسفة هو ان يكون عالما بغيره بل يعلم
 ان ذلك على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة منه تعالى في كثر المعلومات
 الا على طريقته الجدل فنقله السؤال من
 الى الكثرة التي في المعلومات نفسها من افعال الفلاسفة الذين لا يروهم
 انهم كما ينشون تلك الكثرة التي هي من عالم وعقول لا ينشون الكثرة التي
 هي العلم من قبل المعلومات لكن التي في ذلك ان ليس بتعدد المعلومات في
 الاصل كعدد ههنا في العلم للانسان وذلك انه يتبع في العلم للاق في تعدد
 من وجهين احدهما من جهة اللات وانه يشبه العدد الكافي والتعدد

قد

في العلم بالعلوم

تدركها في انفسها والعقل منا اعنى القدر الذي لم ينجس الاول كانت تلك
الموجودة بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل منها هو ^{حد}
من الامور التي لا يخطئ بها جميع الانواع الموجودة في العالم وهو جيد وبقدره ^{الاول}
وهو بين انه اذا انزلنا العلم الى ان لا يتغير الكلي الله يقع هذا القدر
وبقي هذا القدر ليس شان العقل منا اذ كان العلم منا هو
بعبية ذلك العلم الاول وذلك متجمل وان ذلك الصديق ما قال القوم
ان للمقول حد يفتق عنه لا يستعمل وهو العجز عن التكيف الذي في ذلك
العلم وايضا فان العقل منا هو علم الموجودات باليقين لا علم بالفصل ^{العلم}
باليقين فاقص من العلم بالفصل وكل ما كان العلم منا اكثر كليه كان ^{ادخل}
في باب العلم باليقين وادخل في باب نقصان العلم وليس جميع علم العلم ^{العلم}
ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم باليقين ^{العلم}
باليقين هو علم في هويته فذلك روى القوم ان العلم الاول ^{بجانب}
علما بالفصل ولا يكون هذا الكليه اصلا في اكثر متولدة من قولهم ^{العلم}
المتولدة عن طينس وانما امتنع عندنا اذ ادركنا النهاية له بالفصل ^{العلم}
عندنا منفصلة بعضها من بعض فاما ان وجدها هنا علم تحت العلم فاما ^{هذه}
وغير النهاية في حقه سوا هذا كله ما يرمي القوم انه قد قام البرهان على ^{هم}
واذا لم يفهم نحن من اكثر العلم الا هذه اكثر وهو متشبهة منه ^{الفصل}
بجانه ولكن تكليف هذا المعنى وتصوره بالحققة متفق على العقل ^{العلم}
لانسان هذا المعنى كان عقله هو عقل الباري على ذلك متجمل ^{العلم}

عندنا هو العلم بالفصل علما ان علمه هو شبه بالعلم ^{العلم}
كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى لا يفرق بين علمه ^{دقة}
في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الايات الواردة في هذا المعنى ^{العلم}
الواجب وقد خالف اهل سينا في هذا غير من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه
لا يعلم الا نفسه اجترار من لزوم الكثرة فكيف تشارك في في اكثر من ^{العلم}
اثبات العلم بالغير ولما استحيوا ان يقولوا ان الله لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا ^{العلم}
ولا يعلم نفسه فقط وما غيره فبرفت نفسه وغيره فيكون غيره اشرف من العلم
فترك هذا جيا من هذا مذهب واشتكا فامنه ثم لم يسمي من الاضراب على ^{العلم}
الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه نفسه وبغيره على جميع الاشياء هو ذاته من غير ^{العلم}
وهو عين الناقص الذي تخيلا منه سائر الفلاسفة لطهور الناقص في ^{العلم}
اول النظر فاذا ليس يفتك فريق منهم عن خزي في مذهب وكذا يفعل الله
عز وجل من اجل من سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بطور ^{وحيث}
فكفت الجواب عن هذا كله بين ما قلناه وذلك ان القوم انما نقوا ^{العلم}
غيره من الجهة التي بها ذلك الغير احس وجوده لئلا يرجع العلول الى ^{العلم}
وجود احس لان العلم هو العلوم ولم يقع من جهة انه يعلم ذلك الغير ^{العلم}
اشرفت وجودا من العلم الذي تعلم به به الغير بل واجب ان يعلم ^{هذه}
للجهة لا للجهة التي من قبلها وجود الغير عنه واما النظر في جوانب كثر ^{العلم}
في العلم الاول فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم نعلم القوم من اجل ^{العلم}
الى القول بانه لا يعرف لاداته كما نعلم هذا الرجل بل من اجل ما قلناه ^{العلم}

بالجملة فلا يشبه علمه من الذي في غاية الخالفة له فاقبينا انما نام ان
 به القول بانه لا يعلم الاداة ويعلم ساير الموجودات يعلم اشرف مما يعلمها
 به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك من قوله ان علمه بنفسه
 ويعبر بل جميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرعناه
 ولان ذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحيائه ساير العقلافة
 بل هو قول جميعها واللام عن قول جميعهم واذا عرفت هذا لا نقف بان للشيخ
 جابر هذا الرجل من الخلل على الحكماء ما يظهر من مرافقه الرجل لهم في الكلام
قال ابو حامد محيا من العقلافة فان قيل اذ اثبت انه يعرف نفسه على
 سبيل الاضافة فالعلم بالضافين واحدا ومن عرف الطرفين عرف معرفة واحدة
 وفيه العلم بالاب والابوة والبنوة متساوية في العلم وتجد العلم فكل
 هو يعلم ذاته مبداه غير نجد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عرفت هذا في
 معلول واحد وادانته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب
 جنسه كثرة لا يوجب كثرة وكذا من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه
 بذلك العلم فكل علم هو علم بنفسه ومعلومه فيتعدد المعلوم ويحد العلم
 ويحد عليه ايضاً انكم ترون معلومات الله تعالى لا تارة لها علم واحد
 ولا صفوة معلوم لا غاية لا عدد لها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد
 العلم فليكن في ذات الله تعالى معلوم لا غاية لا عدد لها وعلم واحد وهذا
ثم قال ابو حامد محيا لهم قلنا مهما كان العلم واحداً من كل وجه لم
 تعلقه بمعلومين بل بعضه في اكثر من ماعلى ما هو وضع العقلافة واصطلاحهم في

الكثرة حتى بالعرفان الى ان كان الاول معيه موصوفه بالوجود كان ذلك كثر
 فلم يقولوا شيئاً واحداً له حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف
 الى الحقيقة وهي مبرزة فيقتضي كثر على هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق
 كثره الا ويلزم فيه نوع كثر اهل والبع من الاداة في تقدير وجود مضاف
 معيه واما العلم بالابن وكذا ساير المضافات فعليه كثر الاما من العلم بذات
 الابن وذات الاب مضافا لمان وعلم ثالث وهو الاضافة ثم هذا الثالث
 مضمّن في العليين السابقين اذ هما من شرطه وصورة ولا فرق لا يعلم المضاف
 او لا يعلم الاضافة فهو معلوم مستندة بعضها بشرطه وفي البعض وكذا
 اذا علم الاول ذاته مضافا الى ساير الاجناس والافعال يكون مبداه لها افتقر
 الى ان يعلم ذاته واحداً لاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها
 ولا لم يقل كون الاضافة معلولة له واما في لهم ان من علم شيئاً علم كونه
 عالماً بذلك العلم بينه فيكون المعلوم مستنداً الى العلم واحداً فليس لك
 بل يعلم كونه عالماً يعلم اخر وهو العلم يتعلّق علمه ولا يعلمه ولا يقول با
 الى غير نهاية بل القطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم
 عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حالة علمه مستغرق النفس
 بمعلومه الذي هو سواد وغافل عن علمه يعلم السواد وليس مضافاً اليه
 فان التفت اليه افتقر الى علم اخر الى ان يقطع الغاية واما في لهم ان هذا
 يقرب عليهم في معلومات الله تعالى فانما هي متناهية والعلم متناهية
 تقول نحن لم نحض في هذا الكتاب حوض المهددين بل حوض الهاديين

والذي بيننا الكتاب معارف الفلاسفة لا عقيد الحق طيب بل من هذا
 فان قيل انما لانكم مذهب من مذهب من الفرق فاما ما قيل على كانه
 ونسوة الاضام في اشكاله فلا يجوز لكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم
 ولا يخص احد من الفرق منه قلنا لا بل المقصود تبيينكم من دعوىكم من
 حقائق الامور بالبراهين العقلية وتبينكم في دعواكم وادانكم فيكم في
 الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بغير العقل بل ليس
 في قوه البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشريعة تفكروا في
 خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرق العقيدة صلا
 الروح بدليل الحجارة المقصود من فضيلة العقل على اثبات الرسل الخدوم
 على النظر في الصفات بغير العقل المتبعه صاحب الاشياء في اتيه من صفات
 تعالى المتعديه ارفع في الملائق العلم والمريد والقادر والحي المتعبد من
 الملائق مالم يؤذن الا معرفة بالغير من ذلك الحق واما انكاركم عليهم
 الى الجعل بسلك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال
 ودعواكم انما قد مرنا ذلك بسلك عقلي وقد بان عجزكم ومعارفكم
 وافتقاركم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فابن من
 ان براهين الالهيات فاطمة كبراهين الهندسيات **قلت** هذه كلمة
 كلام طويل غاية خطبي او جدي ومقتبل ما عساه في وضع الفلاسفة في
 كون مسلم الله محمدا حجتان يجها الله يظهر ان في العقولات اشكال لا يمكن
 ذات العقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات احوال لا يمكن الدلائل

وسلككم

يتبعها

بكثرتها كما يظهر من ان الشيء واحد وموجود وعز ورفا يمكن وان هذا اذا
 كان موجودا فهو يدل على وجود علم محيط بعلوم كثير بل من متناهية
 الاول التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور الهندسية التي على الصق
 في النفس وهي في شبهة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات التي
 بها في الاختلاف وذلك ان الاضافة اللاحقة للعقولات يظهر من امرها
 احوال لا يمكن العقولات بها ونخرج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور
 المعاصرة هي من هذا الباب فتوابعنا هذه الحجة فان الاضافة والمضامين
 علوم كثير وان علمنا بالابرة فلا يميز علمنا بالاب والابن والحق ان العلم
 حقة زائدة على المضامين من خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي
 في العقولات فتكون يكون خلا اول مضامين ان يكون مغنة زائدة على
 وهذا كله تشبيه العلم الانساني بالعلم الاولي وهو غير الخطا ولذلك كل
 من انشكا في العلم الاولي ولم ان يحله بايقظه في العلم الانساني فقد
 الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودين في غاية التباين لا في موجودين
 في النوع او في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف واما الحجة الثانية فهي انما
 تعلم الشيء بعلم واحد وتعلم انما تعلم بعلم هو حال في العلم الاول لاصفة
 زائدة عليه والدليل على ذلك انه يميز في غير نهاية واما ما جاب به من ان
 هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلا معنى له اذ معروف مراد به
 وليس يلزم من كون العالم علما بالاشياء غافلا من انه يعلم انه يعلم انه يعلم
 يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو

فصل

موقف

من احوال العلم الاول ولذلك لم يتبع عليه المروءة الى غير نهاية ولو كان علما فاما
ثبته وايضا على العلم الاول لم يتبع فيه المروءة الى غير نهاية ولما لم يتبع في الوجود
المكتسب من ان الجميع هو المكتسب يتعرفون ان علوم الله تعالى غير متناهية ولا علم
واحد فهو مقاومه بحسب اعتقاد قول القائل لا مقارنه بحسب العلم في نفسه
وهو معانده لا يهلك لخصوهم من هذا الا بان يصحوا ان علم البارئ ليس بشيء
هذا الحق على الخلق فانه لا اجل من يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم
المخلوق الا مراتب الكمية فقط وهذه كلها افاضل جليلية والذي يعتقد عليه
ان علم الله واحد وان ليس على الخلق المعلومات بل هو علمها والشيء الذي
كثير هو لغيره كثير واما الشيء الذي معلوم لا كثير فليس يلزم ان يكون كثيرا بل
الذي به المعلومات كثيرة وعلم الاول لا يشك في انه اسبق عند الكثير الذي علم
المخلوق كما ان الشيء غير المتغير بين العلوم والمكتسبات فيصنف هذا من احد اسامي
واما هذه الافاضل التي قلت هنا فهو كلها افاضل جليلية واما قولهم ان
هذا ليس هو معرفة الحق فاما صدق ابطال افاضلهم والمعارضة عليهم
منصدا لا يلزم بل بالدين في غاية الشرا وكيف لا يكون ذلك ومعظم ما
هذا الرجل من البهاة وفان النفس في اوضح من الكتب التي وضعوا فيها انما
استفادها من كتب الفلاسفة ومن قبلهم وهكذا اذا اخطوا في شيء فليس
الواجب ان ينكر فضلهم في الظن وما اصابه عقولنا ولو لم يكن لهم الا حجة
المنطق كان واجبا عليه وعلى جميع من عرض مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها
وهو متعرض بعد المنطق والبرهان وقد وضع فيها التوفيق ويقول انه

لا يسل

لا يسل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة وقد اخرج العالون بها الى ان
استخرجوا من كتاب الله تعالى المحزون من استفاد من كتبهم ومقادير ما استفاد
هو من حاجات اهل زمانه وطبقت في هذه الاسلام صيته وذكره ان يقول
فيهم هذا القول وان يصح بذهنهم على الاطلاق وقد علمهم وان وضعنا انهم
مخطون في اشیاء من العلوم الالهية فاما انما نتج على خطائهم من العقول التي علموا
اماها في علومهم المنطقية وقطع انهم لا يزدون على الوقوف على خطاهم ان كان
وازارهم فان قصد من انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكثرة
كافيا في مدحهم مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم الالهية في لا يستفيد به
يعلم احد من الخطاء الا من بعد الله امره لا في خارج عن طبيعة الانسان وهم لا يسيرون
ولا ادركوا من هذا الرجل على مثل هذه الافاضل اسأل الله العفة والمغفرة
من الذي في القول والعمل والذي حكاها من صفات ان مراتب الشئ وهذه اشیاء
هو الذي يقول في محقق الفلاسفة ان قول من قال ان علم الله ومعرفة لا
ولا تفسد صفات الخلقين حتى توافي الذات او زيادة على الذات هو قول
المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من اهل العلم والله الحق العادل
قلت ابراهيم فان من هذا الاشكال انما لم يراى ان سببا حيث علم
الاول سيد غير فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا
من تيق هذا الاشكال فتقول انهم من اهل المذهب والوانه في غاية الزيادة
لما استلكت المأخوذ من نصرة ومحسن على وجه الخرافة فانهم يفضلون
عليه او الملك والانسان وكل واحد من العقلاء من نفسه ومبدأه ويعرف

والاول لا يعرف الا نفسه فحقا نقص بالاضافة الى احد الناس فضلا من
 الى البقية مع سقوطها بنفها من امور اخر سواها ولا شك في ان العلم
 شرف وان مدته نقصان فان قيل لهم انه ممتنع ومشوق لان له البقاء لا
 والمحال الاتم على حال الوجود بسيط لا متبدي له ولا حقيقة ولا جبر له بل
 في العالم ولا يلبس له ذاته ويصدق منه واي نقصان في عالم الله يزيد على
 هذا فليست الحاجة الى طائفة تعقولات في العقولات بزمهم ثم يمتنع
 ان الله تعالى لا يلبس في سبب العلم له اسلا ما عرف في العالم واي
 فرق منه وبالله التي لا في علمه نفسه واي حال في علمه نفسه مع جبره
 مذهب في صورته والافتقار الى الطلب والاشباع ثم يقال له لا يخلص
 من الكثرة الاتمام هذه الحادى فانما نقول علمه بذاته عين ذاته وبه ذاته
 فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه في الفصل بينكم وبين
 القائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حادى اذ قد يعقل وجود ذاته
 في حاله هو ايضا فان من ذاته ثم تسمى عقلية ونسبة لذاته فيكون سقوطه
 بذاته غير ذاته لا حجة فان قلتم ان الانسان قد علم من العلم بذاته مطا عليه
 غيره لا حجة فنقول العينية لا تفرق بالظن والمعارضة فان من الشئ لا يعرف
 بطرا على الشئ غيره الشئ اذا ما من الشئ لم يصبر هو هو ولم يخرج عن كونه
 ابا ان كون الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته غير ذاته
 الوهم لسعد الدلائل ثم طرأ بالاشياء وان كان هو الذات عينه لما نقص
 هذا الوهم فان علم ذاته عقل وعلم فليس له ذاته ثم علم قائم به قلنا

للمارة فاهرة وهذا الكلام فان العلم مفرد ومفرد مستند وموصوف
 القابل هو ذاته عقل وعلم كقول هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه وله
 ميل به فهو كقول القائل في سراد وبما من انما فاعلمت بنفسها وقول
 وبذلك انما فاعلمت بابتها وكذا في كل الامراض والطريق الذي يصل الى
 صفات الاجسام بنفسها ودرهم صغیر الصفات بعد ذلك الطريق تعلم
 ان صفات الاجسام العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم بنفسها
 وانما بدأت للحق والخير تقوم بالذات فيكون حيوته بها وكذلك سائر الصفات
 فاذ لم تفعل سبب الاول سائر الصفات ليس بها الحقيقة والماهية حتى
 ايضا القيام بنفسه وروحه الى حقها الاعراض والصفات التي لا تقوم لها
 بنفسها على ما سبق بين هذا وعلاقة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في
 مسئلة مفردة الكلام في علم اليا رب على ذاته وبغيره وما يحرم علم
 طريقه الجدل في حال المناظر فضلا على ان يثبت في كتابه فانه لا يتفق
 انصاف الجوهري الى مثل هذه الدقائق واذا خفيص معهم في هذا بطل منق
 الالهيته عندهم فذلك كان الحق في هذا العلم غير ما علمه اذ كان الكاوي
 ان يفهم من ذلك العلاقة انصافهم ولذلك لم يقصر الشئ الذي قصد
 الاول تعليم المحمود في فهم هذه الاشياء في الباري على الوجه الذي لا
 كما قال تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يحس فذلك شأنه وانظر الى
 معاني في الباري تبتها بالحوار الاسانية من قوله تعالى ان لم ير انما خلقنا
 لهم مما عملت ايدينا انما انصم فما ما كونه وقوله خلقت يدي

له

سببه

بحرهم

فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراشدين الذين اطعم الله على الحقائق وذلك
لا يجب ان تبنت في كتاب الا في الموضوعات على الطوائف البرهانية وهو الحق
شأنها ان تقرأ على ترتيب ومد تفصيل اخر يبين على اكثر الناس الطوائف
على الحق والبرهان ان كان دافعة فابقه مع قلة وحجج هذه العطف والنسب
فالكلهم وهذه الاشياء للجمهور هو بمنزلة من سوي السم ابلت كثير من
الحجج انما هي تلك الاشياء سموم لها فان السم انما هو امور مضافات فانه قد
يكون سم في حيوان غني صفه في حيوان اخر وهكذا الامر في الارا
مع الانسان انما قد يكون راي هو سم وحجج من النسي وهذا حق
نوع اخر من عمل الارا كما علمنا في كل نوع من انواع النسي بمنزلة من عمل
الاشياء كلها فاذن طمع الناس ومنع النظر مستاهلة بمنزلة من جعل
الافئدة كلها سمها لجميع النسي وليس الامر كذلك بل مما هو سم لنوع
الانسان وهذا النوع اخر من سقي السم من هو في حق سم فقد استحق العقوبة
وان كان في حق غيره عذرا ومنع السم من هو في حق عذرا حتى ماتوا
عليه العقوبة اضر على هذا استقر انهم الامر في هذا وكذا اذا تعدى
للجاصل منق السم من هو في حق سم على ان عذرا فقد ينفق على الطبيب
بضائفة في شفاؤه ولذلك استقر ناس الحكم ومن هذا الكتاب
والا كما ان في ذلك مجزئ لما في صوم الكبر الحاص او من الكبر الضاد
في الارض مقابل الضدين معلوم بالشرعية واذا ابد من الكلام في هذه
فالمستقل في ذلك يجب ما يلقه قوة الكلام في هذا الموضوع عند من استند

لم يكن

من ازامن بالاشياء التي يحسبها الاثبات من قبل النظر في هذه المسئلة فتقول ان
القوم لما نظر الى جمع المذركات وجدوا انها عتقان منفردة بالحواس
وهي اجسام فاقية بذاتها اشار اليها واعراض اشار اليها في تلك الاجسام من
مدرك العقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائرها التي
والاعراض ويوجبوا اليها مميزات بالحققة منها في الاجسام وانما هي
الاجسام صفات موجودة فيها بما سارت تلك الاجسام موجودة بالفعل
وبخصوصه بعدد رطل من الاضال بعدد رطل خالف هذه الصفات
منها سم بان وجدوا الاعراض امورا زائدة على الذات اشار اليها القاء
بقها بحاجة الى الذات العايدة بها والذات غير محتاجة في ايها
ايها انما هي الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض غير
على الذات بل هي نفس حقيقة الذات اشار اليها القاءية بنفسها حتى
توهم ارتفاع تلك الصفات ان تفت الذات وتنفوا على هذه الصفات
في الموجودات اشار اليها انما هي الاجسام من قبل افعال جسم من تلك الاعراض
الخاصة بما مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صار النبات نباتا
من قبل نفسه الخاص والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال
الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا في الموجودات صور هذه الصفات
من قبل افعال الموجودات الخاصة بها ثم لما نظر في هذه الصفات علموا انها
في محل من تلك الذات وتغير لهم ذلك المحل باقتلاب الموجودات المشار
اليها من نوع النوع ومن جنس الى جنس باقتلاب تلك الصفات وتغيرها

شأنه لك انقلاب طبيعة النار الماخوارة والصفة التي منها يصعد
فصل النار وهي التي بها سميت النار اذ اثار الى الصفة التي يصعد ^{منها} فصل الهواء
الخاص به وهي التي سمي به الهواء هو واستداوا ايضا على وجود هذا المحل
يكون الذات المشار اليها منفصل من غيرهما كما استدلوا بالفعل على الصورة
وذلك انه لم يكن ان يقوم ان الفعل ولا انفعالهما عن شئ هو طبيعة ^{هذه}
فما عتقدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفصلة من طبيعتين
فاعلة ومنفصلة ضمن الفاعلة صورة وماهية وجوهر ^{وصف} وسموا المنفصلة
وعنظر ومادة وظهر لهم من هذا ان هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما
بسيطة على ما يظهر للحس بل مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له
وانفعال واذا وان الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها
المركبة من هذين الشئين اللذين سمو احدهما صورة والآخر مادة وان
الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانها انما تغير معقولات
وعقلا اذ اخرجها العقل من الامور القابلة لها هي التي تدعى صور ^{موصوفة}
ومادة وجودها الامور التي تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطائفتين وان
الموافق لها بالجمعية اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من هاتين
المتعينين فلما عرفت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم
ان في المحسوسات طائفتان احدهما قوة والآخر فعال نظر والى الطائفتين
هي المقدسة للاخرى من جهة وان الفعل مستقدم على القوة لكون ^{الفاعل}
مستقدم على المفعول ونظر وان العقل والمعالوات ايضا فاضى بهم ^{الاجسام}

الى علمه اولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلم ان يكون فعلا محضاً
ولا يكون مضافاً اصلاً لانه لو كان مضافاً كانت معلولة من جهة ^{علمه}
من جهة فلم يكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه ^{فصل}
وجب عندكم ان لا يكون الاول مركباً من صفة وموصوف ولما كان كل مركب
من القوة عندكم عقلاً وجب ان يكون الاول منهم عقلاً فعندكم ^{هو}
القوم بمحله فان كنت من اهل الفطرية المدة لقبول العلوم وكنت من اهل
النبات واهل الفراع فرفضك ان تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف
على ما في كتبهم من حق او من باطل وان كنت من نقضت واحد من هذه ^{النبات}
فرفضك ان تقنع وفي ذلك الاظهار الشرح ولا تنظر الى هذه العقائد ^{المجددة}
في الاسلام فانك ان كنت من اهلها لم يكن من اهل اليقين ولا من اهل
الشرح فعندك هو الذي مر له هو القوم ان يعتقدوا ان هذه ^{الذات}
التي انما مبدا العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما راوا ان النظام
الوجودي هي في العالم واجزائه هو صادر عن علم مستقدم عليه ^{فصل}
ان هذا العقل والعلم هو مبدا العالم الذي افاده ان يكون موجوداً
وان يكون معقولا وهذا مبدا المعارض لانسانية الاول ولما ^{تصاح}
المشهور بحيث لا يجوز ان يفيض للجهل عن بل الكثير من اليقين ولا
بحرام لم يقع له اليقين بل لا يسيل له الحق في اليقين بل لا يقبل
له واما سميتم ما مازق المادة جوهراً فانهم لما وجب ^{من}
بالجوهري انه القايم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الجوهري

بأنها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الوجود واسم العالم واسم الخلق جميع
 المعاني التي افادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها صفات الكمال والافاضة
 سائر ما شاع هذا الرجل على هذا الذهب ضوئاً فغير ملحق به من الصفات
 والمصلحة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول بقوله تعالى
 لوجود بسيط لا مهيبة له ولا حقيقة ولا اختيار له بها عجز في العالم ولا يابى لهم
 ذاته ويصدق منه الى اخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا مهيبة
 منزوعة عن المحل كانت منزوعة عن الصفات ولم يكن محلاً للصفات الا ان
 يكون في محل فكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو المهيبة
 الموجودة بالطلاق فالموجودات انما اصارت ذات مهيبة به وهو الموجود
 العالم بالموجودات بالطلاق من قبل ان الموجودات انما اصارت موجودة
 ومعقولة من قبل طبعه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات
 موجودة ومعقولة وكانت موجودة بمهيبتها ومعقولة بعلمه فهو علمه
 كون مهيبة موجودة ومعقولة والقوم انما انفوا عنه ان يكون علم الموجودات
 على علم الانسان بها الذي هو معلول عنها فلهذا الموجودات على الصفة
 من علم الانسان اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم واقام على
 المستمرة فليس له اصلاً مهيبة ولا ذات لان وجودات لا مهيبة لها ولا
 مهيبة لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعة الى ان له مهيبة خاصة بها
 الذات من سائر الموجودات وهذه المهيبة عند الصوفية هي الرتبة التي عليها
 اسم الله العظيم وتقر له ثم يقال لهؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاتقان لهذا

الحال فاما نقول عليه عين ذاته او غير ذاته فان قلتم انه غير فعداوت الكثرة
 وان قلتم انه عينه فما العسل بكم وبين القابل ان علم الانسان بذاته عين ذاته كلاً
 في غاية الكمال والتكلم به احق انسان بالجوهر ^{وتسا} ^ح فان هذا هو الزام
 يكون الكمال المنة من صفات الخلو والنفير والعقل على صفة النافذ الغير
 وذلك ان الانسان من جهة انه شئ مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل
 ان يكون علمه غير ذاته من جهة ما كاسلف اذ كان المحل هو السبب في قيام العلم والذات
 وما كان الانسان انما كان انساناً وكان اشرف من جميع الموجودات المحسوسات
 المعتزلة الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو اشرف من الموجودات
 وان يكون منزهاً عن النفس الموجودة في علم الانسان وقوله فان قيل ذاته عقل
 فليس له ذات ثم علم قائم بها قلت للحكمة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم مهيبة
 وعرض يستدعي موصوفاً فيقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقولهم هو قد
 وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو قول القائل في سواد ويضاهي انما قام
 بنفسها في كنهه وتحت انما قابله بنفسها وكذا في كل الارض الى قوله
 سائر الصفات تلك الشرائع والقوة في قوله الطير فانه قد بين ان من الصفات
 ما هو احق باسم الجوهر من الجوهر القائم بذاته وهو الصفة التي من قبيلها
 الجوهر القائم بذاته فابا بذاته وذلك انه قد بين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئاً
 بذاته ولا موجوداً بالفصل بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفصل من قبل
 الصفة وهو في وجوده على الوجه المقابلة للاعراض وان يظهر من احد بعضها انما
 تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الامور في الارض ان تقوم بغيرها والاول

في الحيات ان تقوم بذاتها الامراض هذا للاشياء الكائنة الفاسدة كون
 مصيبتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو اشتد شي بعد من طبيعة
 تشبه العلم الذي هذا لك بالامراض التي هي كلام في غاية السخف وهو
 اشتد سخفا من محض النفس عرض كالتمثيل والتميز وهذا كان في لغات
 هذا القول كله وسخفه فليس هذا الكتاب الشفاف بالطلاق لاها فت
 الصلحفة وما بعد من طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة العلم الذي
 تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته
 الى **المحل المستلزم اليه في العلم ان ذات في ان يقسم بالحق**
 قاله ارجامد وقد تفقوا على هذا ونوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بحسب
 لم يفضل عنه بعض فضل فلم يكن له احد اذ لم ينظم من اللبس والفضل وما لا
 تركيبه فلا احد له وهذا نوع من التركيب ونحو ان قول القائل انه يسان
 المعاول الاول في كونه موجودا وجرها وعلة غيره وبما ينشئ آخر
 لا محقة فليس هو مشاركة في اللبس بل هو مشاركة في لانهم عام وفرادى بين اللبس
 في الحقيقة وان لم يفتقر في العموم على ما عرفت في المنطق فان اللبس هو الذي
 العام القول في جواب ما هو ويدخل في حقيقة الشيء المحدود ويكون مقوما للذات
 يكون الانسان جادا اصل في حقيقة الانسان بين الحيوانية فكان جينا وكونه
 ومخلوق فالانسان لا يفارق قط وكذا ليس داخل في الحقيقة وان كان لا يضاعفها
 ومعرفة ذلك في المنطق مرة لا يمارى فيها ونحو ان الوجود لا يدخل
 في حقيقة الاشياء بل هو مضاف الى الحقيقة اما لا يفارق كالمسا او

عند ذلك

بعد ان لم يكن كالاشياء للحادثه فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في اللبس انما
 مشاركة في كونه علة لغيره كسائر العلل فهو مشاركة في اضافته لغيره لا يدخل فيه
 في الحقيقة فان البدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزم ان الذات
 بعد يقوم الذات باخرها مع بعضها فليس المشاركة فيه الامتياز في لانهم عام
 الذات اربعة لان في اللبس وذلك لا يجد الاشياء بالمتغيرات وان كانت
 بالانسان كان ذلك رسما للغير لا لقوى حقيقة الشيء ولا تعالى في هذا التمثيل
 انه الذي لا يشارك في ذاته القائمين وان كان ذلك لا يضاعفها اكل مشترك بل
 يقال انه شكل بخطبه ثلاثة اضلاع فكذلك المشترك في كونه جها فان يكون
 حرم الله موجودا في موضوع والوجود ليس جين وان يضاف اليه ايجابه
 وهو انه لا في موضوع فلا يميز جينا مقوما بل في اخصف اليه ايجابه بل
 موجود في موضوع لم يميز جينا في العرض وهذا لانهم عرض للوجود جين الذي
 هو كالرسم له وهو ان موجودا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا
 من ان يميز في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم للوجود انه
 الموجود لا في موضوع اى انه حقيقة ما اذا وجد وجد في الموضوع وليس
 تعريفه انه موجود بالفعل حال التجديد فليس المشاركة فيه مشاركة في اللبس
 بل المشاركة في هذه ذات الحقيقة وهي المشاركة في اللبس المخرج الى المباشرة
 بعد بالفعل وليس الاول مهية سوى الوجود الواجب فان الوجود الواجب
 طبيعة حقيقة ومهية في نفسه هو لولا لا يميز واد لم يكن وجوب الوجود الا
 لم يشارك غيره فلم يفضل عنه بعض نوع فلم يكن له احد **قاله** ارجامد

فهم من فهمه واكلام عليه من فهمه **قلت** هذا مني ما حكاه من القائل
 في هذا القول وفيه حق وفيه باطل اما فهم ان الاول لا يجوز ان يشأ
 غيره وجب وبغيره فيفضل فان كان اراد بالجنس المقول بترابط فهو حق
 ولكن الفصل المقول بترابط لان كل ما هذه صفة فهو مركب من صفة عامة
 وخاصة وهذا هو الذي وجد له للذات وانما ان عن الجنس المقول تشدد
 اني بتقديم وتأخر فقد يكون للجنس هو الموجود مثلا او الشيء او الحق او
 الذات وقد يكون له من هذا النوع من الخدود فان امثال هذه الخدود
 مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النص انها اسكال الجسم طبعي الى مثل
 ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه الخدود في
 معرفة الشيء وانما يأت بها السطوح من ذلك الى كل واحد ما يدخل تحت امثال
 هذه الخدود والى موضوعها يحضرها ما حكايته عن الصلابة ان اسم الموجود
 انما يدل من ذات الاشياء على لان عام لها فهو قول باطل وقد بينا في
 غير ما موضع وما قاله احد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما اشق عليه
 ان يكون جنسا مقولا بترابط واشق ايضا ان يكون اسما مشتركا رغم انه اسم يدل
 على لان عام للاشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لا رقالم
 وجواب ما هو رايه ان كان يدل على لان للاشياء فعلى يدل على ذلك
 بترابط او بشارك او بغيره آخر فان كان يدل بترابط فكيف يوجد عن
 مقول بترابط على ليس مختلفة الذات والحق ابن سينا انه يعلم هذا وهو
 مستحيل لانه لا يكون من الاشياء المختلفة شي هو متفق واحد الامر جهة

ملف

ما تلك الاشياء المختلفة متفقة وطبيعة واحدة اذ يلزم من ذلك ان يكون اللازم
 الى احد من طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادره من طبيعة واحدة ان
 كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذات متقاربة المعنى
 وبعضها في ذلك اسم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجود مثل هذا الوجه
 فيها اول هو المذوق فيسار ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك ان يقال لنا
 ما من مقول متقدم وتأخر على الذات وعلى الاشياء الحادثة والذي يقال عليه تقدم
 منها وهي الذات هي السبب في وجود سائر الاشياء الحادثة ما في ذلك الامر في
 وفي العقل وفي المبدأ او في الاشياء ذلك من الاسماء والكثير طابع ما يحوي
 عليه العلم الا على هو من هذه الجنس والاسماء التي تعين الصفة توجد في الجواهر
 والامراض وما قاله في اسم الجوهر هو في كل شيء بل الموجود هو جنس الجوهر
 المتأخر في وجوده على ما توجد اجناس هذه الاشياء في وجودها وقد بينا في
 ابن سينا في كتابه والبرهان والامر من العلوم اشهر من هذا واما ملط ابن
 سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي
 يدل على الصادق يدل على عمن ولا يدل في الحقيقة على مقول المتعقلا
 المواني اعني الحقيقة طر انه حيث ما استعمل المتراجعت انما يدل على هذا
 المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد بها المتراجعت ان يدل به على ما يدل
 عليها اسم الذات والشيء وقد بين ذلك ابن سينا في كتاب الحروف
 عن ذلك اسباب الغلط التي تقع في ذلك هو ان اسم الموجود هو كمال المشق
 والمشق يدل على عمن بل هو في اصل اللغة مشتق لان التعجيب لتمام

ولسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبون الى الجوهر ^{الفرع}
 والى العقدة والعقل اعني لفظا هو مثال اول دل عليه بعضهم باسم الموجود ^{عنه}
 ان يعظم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات
 وهو اسم مناهي لا يعزى بعضهم راي موضع الاستكمال الواقع في ذلك ان
 عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بان اشتق من لفظ ^{الضيق}
 الذي يدل على ارتباط الجواهر بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه راي ان هذا
 اقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية
 لكنه ايضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة ولسان العرب ولذلك
 عدل الفريق الاخر الى اسم الموجود والموجود الذي هو معنى الصادق
 هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الحقيقة ولذلك قد عليم الحقيقة من
 يرمز بوجوده وهذا المعنى هو غير الحقيقة والمركب ضرورة وهو ^{السطح}
 والحقيقة واحد لا المعنى الذي له عليه الترتيبات باسم الموجود فان هذا
 هو الحقيقة عينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهري وعرضي ثم ان يعظم
 من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه به الترتيبات وهو الدلالة المعنى
 عديم وتأخر على ذات الاشياء المختلفة واد قلنا ان الجوهر موجود
 انما ان يعظم منه ما يعظم من الصادق وكذا قلنا ان الشئ المتصور
 عند القدماء وهي القابلية هل الموجود واحد او اكثر من واحد وفي
 التي تكلم فيها السطحي مع بريندش وما ليس من القدماء في الاول
 من السطح الطبعي وليس ينبغي ان يعظم من ذلك لانه لا يدل على الذات ولما كان

الموجود

الموجود يدل على معنى في موضع كان يقال من قال ان الموجود واحد متنا ^{تضا}
 في نفسه وهذا كله بين لما انما في كتب القدماء واما في من تقرير قولهم
 اخذ في الرد عليهم فقال **قال** ابو حامد بهذا تعظيم من صميم الكلام عليهم
 وجعل من مطالبه وابطال اما المطالبة فان يقال هذا حكاية المذهب فليس عزم
 احتماله ذلك في حق الاول بنبه عليه في التشبيه اذ قلنا ان الثاني يعني ان
 يشترك في شئ وبينه وبين الذي فيه ما يشترك فيه ما يبين فهو مركب ^{الركب}
ع **قلت** قد قلت ان هذا اما يلزم في التشاكك التي تجد من قبل الجنس العقول
 بتوالم لا من قبل الجنس العقول بتشكك فاد انزل مع الاله في مرتبة الاول
 في الاول هية باسم معقول عليهما سوا هو وجنس فنتهي ان يصنف قائل يقول
 كل واحد منهما مركب من جنس وفصل والافلاقي لا يجوز ان يكون على موجود قديم
 اصلا اشتراك في الجنس وان كان مقولا متقدما وتأخر لان ان يكون المتقدم
 مثلا للتأخر **قال** ابو حامد متنا فضا لهم بقول هذا المعنى من التركيب
 من اين عرفت استحالة ولا دليل عليه الا في حكم الحكمي عنكم في الصفات ^{هو}
 ان المركب من الجنس والعضو يجمع من احدها فان كان يصح للواحد من ^{الجزء}
 الجملة وجود دون الآخر فهو الواحد في وجوده وباعداه ليس بواجب وان كان
 لا يصح للاخر وجود دون المجمع ولا يجمع وجود دون الآخر فكل معلول
 محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيننا ان ذلك ليس بحال في تسلسل ^{العلل}
 والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظيم الذي اصترعها
 في تقدم انصاف واجبا الموجود فلم يدل عليه دليل وان كان واجبا ^{الوجوب}

الصفة والموصوف كلاهما عقل متبرجان الى معنى واحد بسيط لا العقل
والمعقول قد ظهر من امرها انهما معنى واحد اذ كان الكثير منهما بالعرض
اعني من جهة الموصوف وبالجمله فوضع الصغى ذاتا وصفات رابعة على ذلك
ليس شيئا اكثر من وضع جسماني ما واعراضا محتملة فيه وهم لا يشعرون
لا تضع اذا ارفعوا الكمية التي هي الطبيعة ارفع ان يكون في نفسه معنى شيئا
فلم يكن هناك لاحمال في لا محمول فان جعلوا الحاصل والمحمل مفاد
للمادة والجسم لزم ان يكون عاقلة ومعقولة ذلك هو الواحد البسيط
الحق وقوله ان تعظيم كلانا هو من باب تسويتهم اياه واجب الوجه
وانما اذا استعمل بدل ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما الركون من
الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس يصح لانه اذا وضع موجود
له علة وجب ان يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود
واجب الوجود وجب ان يكون له علة واذا لم يكن له علة فاحرى ان يتقدم
الشئيين علة ومعلوم ان وضع المتكلمين الاول مركبا من صفة وهو
يقضي ان يكون له علة فاعلة فلا يكون علة اولى ولا واجب الوجود وهو
هذا ما وضعوه من كون من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف
فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لكون هذا ولا طائفة فيه واما ما قال
من ان الاول سأل ان لم يستحيل في حقه ان يكون مركبا من موصوف
وصفة هي عين الموصوف وقد قلنا على اوجه ستميل وعلى اوجه
لا يستحيل وهو كونها مفارقتين للمواد واما قولهم ان بها علم على

فقد

بني لا شئية ليس بان ان يكون ههنا الهان امدها هو علة الساملا
هو علة الارض او امدها علة المعقول والاخر علة المحسوس من الاله
ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا يفتي تضادا مثل المباينة التي توجد بين
الحر والبارق فاما ان تجد في محل واحد فتقول ليس يصح لانه اذا وضع
الموجودات وابتدأه الطبيعة واحدة وذات واحدة لا الطابع تختلف لزم
من وضع شئ من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى ان
تكون مشتركة في وصف مباينتين في وصف والذي يبينان لا
ان يكون من نوعين الا انما هو من نوعين الا ان كان من نوعين
بنايين الا ان في علمهما اسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما
لان النوع المشترك في جنس واحد هو اما اصدار واما ما بين المتماثلين
وهذا كله مستحيل وان كان تابعا فيهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك لا
ما لا يتفق عليه واما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها اشرف من بعض
مفارقة عليهما بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى اشرف من الثانية والثانية
معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السرات هو المبتدع للعدة
التي استندت الاستطقات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلاهما
يرجع الى وضع علة اولى اعني من يضع الاول يفضل بوساطة عقل كثير
يقع ان الاول علة بنفسه لجميع الاشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا
عند الفلاسفة لانه من المعلوم نفسه ان العوالم قامت من علو
فان البحث عن هذه العلل هو الذي افنى بنا الى علة اول الجميعها ولو كانت

هذه البادئ المختلفة بعضها مطلقا من بعضا غير ليس بعضها عللا لبعضها
 من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على بطلانه قوله تعالى
 فيها الهة الا الله لقد تنا **قال** اوجاهد فان قيل انما يستحيل هذا من حيث
 ان صامه الملائكة ببر الذنات ان كان شرط في وجوب الوجود ينبغي ان
 لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرط ولا آخر شرط لكل
 فلا شرط له في وجوب الوجود فوجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود
 غيره ذلك هذا عند ما ذكرته في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنه الملبس
 في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فانما لا يتم ان الذي يدل على
 واجب الوجود ان لم يكن المراد موجودا فاعل له قد يما وان كان المراد هذا
 فذلك لفظ واجب الوجود وان يبين ان موجودا فاعله له ولا فاعل له يستحيل
 التحدث والقيام ولا يقوم عليه دليل فيبقى قوله ان ذلك هل هو شرط
 لا يكون له علة فهو هو لان ملا علة له متباينة لا يمكن كونه علة له
 حتى يطلب شرطه وهو كقول القائل ان السوادية هل هي شرط في كون
 لان ان كان شرطها لم كانت الحق في افعال اما في حقيقة فلا شرط ولا
 منها اعني شئ حقيقة اللون في العقل واما في وجوده فالشرط افعالها
 لصله اى لا يمكن من في الوجود لاوله فصل ولكي يثبت عليا في قطع
 التسلل بهما مقول متباينان بفصل واخذ الفصل شرط الوجود لا محذور
 سأل القائل **قلت** حاصل ما حكا في الاحتجاج من الفلاسفة انهم
 سألوا ان يكون الفصل الذي يقع به الالائية واجب الوجود هو شرط

المصلحة

محب

الوجود

الوجود ان يكون فضلا ليس شرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي
 يغير فان شرط في وجوب الوجود في كل واحد منهما فلا يغير فان في وجوب
 الوجود واحد الوجود واحد ضرورة كانه لو كان السواد شرط في وجوب اللون
 والبياض شرط في اللون لم يغير فان في اللون وان كان الفصل الذي يغير
 ليس له مدخل في وجوب الوجود من وجوب الوجود لكل واحد منهما بالضرورة
 اثنان لان حيث كل واحد منهما واحد الوجود الكلام غير صحيح فان الامور
 شرط في وجوب الجنس وكل واحد منهما شرط في وجبة الجنس اعم من الضيق والعتيق
 لا ان كان ذلك كذلك لم يجتمع في وجود اللون نفس يعلل هذا القول بعلل
 احداهما ان هذا الامر من حيث يلقى ان واجب الوجود يدل على طبعه
 وليس الامر بهذا الكلي انما يفهم من واجب الوجود امر اسديا هو له لا علم له
 سأل في ضرورة كذا كيف يتصل في قوله لا علة له مثل هذا حتى يقال ان يكون
 ماله يغير ولا علة له فلا علة له شرط في كونه لا علة له ان يكون شرط فان كان
 شرط لم يكن هناك مقتدر ولا افتراق وان لم يكن شرط لم يقع به تعدد فيما لا
 له وكان ملا علة له واحد وجه فساد هذا القول فيان لم هو ان ملا علة له
 تقي محض والشيء ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذا
 فان لم يسلط الخاصة التي هي في الاسماء العدد والوحى الاساليب التي
 مستغل في غير الموجودات بعضها من بعض لها على شروط وهي التي اقصت لها
 ذلك السبب كالحاسب السبب وشرطه هي التي اقصت لها الاوصاف اليجابية فلا
 وقد في هذا المعنى بين الصفات اليجابية والسلبية وجوب واجب الوجود

هو صفة لا تميز له لا ماله له فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود او لا ماله له
 ما هو من المتكلم على هذا القول لا من خصوصه واما المعادة الثانية
 فتصلها ان قولهم لا يجب ان يكون الفصل الذي يربط بين واجب الوجود شرطاً او
 بشرط فان كان شرطاً فلم ينفصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود
 فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطاً فواجب الوجود ليس له فصل به يتقسم هو
 مثل قول الفاعل اللون ان وجد منه اكثر من واحد فلا يجب ان يكون ما ينفصل
 لون من لون شرطاً في وجود اللون اي لا يكون فان كان شرطاً في وجود اللون
 فلم ينفصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة
 وان لم يكن واحداً من شرطاً في وجود اللون فليس لون فليس ينفصل من لون
 آخر وهذا كالتب **قال** هو من الغلافة في هذا جراباً ما فقال فان قيل
 هذا يجرى في اللون فان له وجود مضافاً الى الوحدة لا يربط على الوحدة ولا يجرى
 في واجب الوجود اذ ليس له الا واجب الوجود وليس ثم مهية مضاف
 اليها كما ان فصل السواد وفصل الحمر لا يشترطان في الوحدة في كونها الوحدة
 انا يشترطان في وجودها وفي كونها الحاصل بحدته وكذلك ينبغي في
 الوجود الى واجب فان الوجود الواجب الاول كاللونية اللون كالألوان
 الى اللونية تلت الا تم بل له حقيقة من صفة الوجود على ما سنبينه في
 التي عين هذه وتوهم انه من وجود بلا مهية خارج عن العقول وفي حمال
 الكلام الى انهم بنوا في المثنية على التركيب للجنس والفصل ثم بنوا ذلك
 على نفي المهية وراء الوجود فلهما ابطالنا الاخير الذي هو اساس

بطل عليهم الكل وهو بيان ضعيف الثبوت مرتب من حيث المكتوبات **قلت**
 جوابه عن الغلافة على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني المهيبة
 عائد هم هو بان الوجود في كل شيء هو غير المهيبة ودرهم ان قولهم انما ينبع
 على هذا والفرق الذي تأثر به ليس بل من منه الانفصال عما الزم من امر الوحدة
 والفصول التي فيها كيف ما وصفوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس
 هي على الجنس سواء ارتلت للجنس وجود اخر مهية او مهية نفس وجوده لا
 ان كانت فصول الوجود وكان الوجود للون غير مهية اللون لزم الا يكون
 الفصل التي تقسم بها اللون فصولاً لمهية اللون بل فصولاً لعرض من امر
 وذلك من غير تخيل ولذلك التي هو اما اذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا
 الوجود للون با هو لوناً يكون الفصل اما لانه ايضاً او اسود او غير ذلك
 من الامور وان لم تقسم عرضاً للون ولما قسمنا احدهم اللون بالقول بان الوجود
 عرض في الوجود باطل بعضه المنسب والآخر من وجوبه هو من الامر اعني كلام
 ساقط انهم بنوا في المثنية على التركيب بالجنس والفصل ثم بنوا
 ذلك على نفي المهية وراء الوجود فلهما ابطالنا الاخير الذي هو اساس
 الامر بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فان مبنا فهم في المثنية بالاعداد
 في شيئين بسيطين معقول عليهما الاسم يتناول امرين بقية فانه في
 المثنية ولا يشترك في شيئين بسيطين ماد البسيط مركباً ويحصل العقول
 هذا ان الطبعة المسماة بواجب الوجود هي التي لا ماله لها وهي على غير
 ان لا يجب ان يكون واحدة بالعدد او كثيرة ثم ان كانت كثيرة فلا يجب ان يكون

الصورة واحدة بالجنس العقول سواء واحدة بالنسبة او يكون واحدة بالاسم فقط كانت
 مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالفتح وفي ذات هي واحدة في الجنس وان كانت
 مختلفة الصورة واحدة بالجنس على ما سبق فيكون ضرورة وان كانت واحدة بالجنس
 بالنسبة الى شي واحد فلا يتبع من ذلك مانع وبعضها على البعض ويتبعه الى الاول منها
 وهذه هي حال الصور المتعارفة للواد عند الملاحظة ان كانت انما تترك في الاسم
 وليس مانع يمنع من ان يوجد عنهما اكثر من واحد فانهما حال الاسباب الاولى
 اعني الفاعل والمفعول والصوره الضمير والعائنه الماخيره والمادة الماخيره فذلك ليس
 يحصل من هذا النوع الفهم فيحصل ولا ينفق الى المبدأ الاول كاطن ابن سينا لا انه
 واحد بل ان **المسألة** الاولى ان لا ام وهو ان يقول ان لم يكن الوجود والعدم
 جنبا لا ليس متلا في خراب ما هو فالاول عندكم مجرد كان سائر العقول التي هي
 اصول مجردة عن المواد فهذه المبادئ للوجود المسماة بالذات عندكم التي هي مصلوات الاول فالوجود الاول
 ايضا بسيط لا مركب في ذاته لا من حيث الارادة وهما مشتركان في ان كل واحد مقبل
 مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية وليس العقيدة المجردة الذات من اللوان بل هي
 المهيمة وهذه الهيمنة مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها شيء اخر بعد
 الاثنية من غير مباينة فان تباينها اذ به البائية غير جارية المشتركة والعقيدة المشتركة
 فيها تارة في الحقيقة فان الاول عقل متفهم وعقل غيره عند من يرى ذلك من
 حيث انه عقل مجرد عن المادة وكذا المفعول الاول وهو العقل الاول الذي ان
 الله عز وجل واسطة مشتركة في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي مقبلات
 ان تختلف واما اشتراكها في العقيدة وانما انها بعضون سوى ذلك وكذا الاول

واما
 ي

متصل
 اصول مجردة عن المواد فهذه
 المحسوسات الاولى

بشأن

بشأنك جميعها في العقول فليس نقض القاعدة والمصير الى ان العقول ليست
 معرفة للذات وكلاهما حال منكم **قلت** اما انت ان كنت تعبت ما قلنا
 قبل هذا من ان ههنا اشياء جميعا اسم واحد لا يسمي الاشياء المتماثلة ولا يسمي
 المشتركة بل يسمي الاسماء المتشعبة التي هي واحد المشكك وان خاصة من الاشياء
 ان تبقى الاول في ذلك الجنس هو العلة الاولى لجميع ما ينطق به ذلك الاسم
 اسم المادة المفعول على النار وعلى سائر الاشياء المادة ومثل اسم الموجد للعقل
 على الجوهر وعلى سائر الامراض ومثل اسم المادة للعقل على المادة والوجود وعلى سائر
 الحركات فليس يحتاج الى التوقف على الخلق الدافع في هذا القول فذلك انما
 العقل يقال على العقول الفاعلة عند القدماء بل هو ما يميز وان بها علة الاول
 العلة في سائر ما وكذا في الجوهر والدليل على ان ليس لها طبيعة واحدة
 ان بعضها علة لبعض وما هو علة للشيء فهو مقدم على المفعول وليس يمكن ان يكون
 طسقة العلة والمفعول واحدة بالجنس الا في العقل الشخصية وهذا النوع من التشاك
 هو مناهض التشاك الجنسية فان الاشياء المشتركة للجنس ليس فيها اول هو
 العلة في سائر ما بل هي كل ما في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها تشييط والاشياء المشتركة
 في معنى مفعول لهما معدوم وايضا ضرورة ان يكون فيها اول بسيط وهذا
 الاول ليس يمكن ان صورته تشييطية لانهما من لزمان وحين ان يكون في مرتبة
 من الوجود وفي طبيعة فيكون هذا لا طبيعة مشتركة لهما فانه كان بها اشتراك للجنس
 للشيء في ان يفرقها بغير قول راية على الجنس فيكون كل واحد منهما كيانا من جنس
 ومثل وكل ما هو علة الصفة هو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من

المستند

في الوجود يجب ان يكون واحدة لانه ان لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من الجمال في الوجود
 لان الذي في النهاية لا يشترك غيره وذلك ان كان له ليس للحد الواحد من طرف
 واحد فطابقا لكل الاشياء المتعددة في الوجود المتشابه بالزيادة والنقصان ليس لها
 هاتين من طرف واحد فابن سينا لم يعرف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين
 الطبيعة التي قبل عليها الاسم المتواطي وبين الطبايع التي لا تترك في اللفظ
 لغيره بعيد لرفه هذه الامور من **السلك الثالث** في ابطال قولهم ان الاول
 موجود بسيط ملاهية والكلام عليه من وجهين الاول المطالبة بالدليل فيقال
 لم عرفتم ذلك بضرورة العقل او بنظر وليس بغزوي فلا بد من ذكر طريق
 النظر فان قيل لانه لو كان له مهية كان الوجود مضافا اليها او تابعا لها ولا
 لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا
 راجع الى السلب في الطلاق لفظ الوجود الواجب فانما نقول له حقيقة
 وتلك الحقيقة من جهة اى ليست معدومة متفيدة ووجودها مضاف اليها
 وان احق ان يسمى تابعا ولا فاعلا فاشارة في الاسماء بعد ان يعرف انه لا فاعل
 للوجود غيره لم يقل هذا الوجود فاعلا غير فاعله فاعله ليس كذلك فان عند
 هؤلاء كماله في الوجود لا يدل على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة من
 مهية ثابتة مكن فليس يحتاج فيه الى سلب الملاهية فان قيل فنكون الملاهية
 الوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفقولا فلنا الملاهية في الاشياء
 الخالدة لا يكون سببا للوجود فكيف في العقيم ان عنوان السبب الفاعل له فان عنوان
 وجه آخر وهو انه لا ينبغي عنه فليكن كذلك لا استحالة في ان الاستحالة في تسلسل

فانما قطع فقد اذقت الاستحالة وما عدا ذلك لم تفرق استحالته فلا بد من رجوعه
 الى محالته وكل ما يصح تمكينا منها على احد لفظ واجب الوجود بمعنى انه لازم
 ان الدليل قد دل على واجب الوجود باللفظ الذي قد وضع وليس كذلك كما سيجي
 وعلى الجواب عليهم على هذا يرجع الى دليل من **الاعتناء** ونحو الاقسام للمبني والفتلى
 انفس واستغنى عن هذه الكثرة لا يخرج الا الى جهة اللفظ والا فاما العقل فيجب ان يقدر
 ماضية واحدة موجودة وهم يقولون كل مهية موجودة متكررة اذ فيه مهية واحدة
 وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا سيجي في الاول
 حقيقة ووجه الحقيقة لا في الوجود **قلت** لم يقل ابي حامد من هذا
 على وجه كمال في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد ان الوجود من الشيء على كل
 صفة رايته على ذاته لم يجد منه ان يكون ذاته هو الماهية لوجوده والمكنات
 له لو كان ذلك كذلك كان الشيء له وجوده ولم يكن له فاعل فاعلم من هذا
 كل ما وجد رايه على انه فاعل فاعله فاما كان الاو من هذه ليس فاعل **قيل** ان
 يكون وجوده عين ذاته ولذلك فاعله هو الوجود بل شبه الوجود بغيره من
 لوانه ذات ليس صحيح لان ذات الشيء هي علة الوجود وليس يمكن ان يكون الشيء
 وجوده لان وجود الشيء معقد على مهية وليس وجود مهية هو انشائه هو وجوده
 كما قال بل انا هو الجواب المقيد والمسته اذا وصفتنا الوجود لاحكام من لواحق الوجود
 وكان الذي على وجود الاشياء في الاشياء المكنة هو الفاعل يجب ان يكون
 فاعلا فاعل اما ان يكون لا وجود له وذلك مستحيل واما ان يكون وجوده هو
 لكن هذا كله مناه على غلط وهو ان الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك ان

الوجه الذي تقدم في معرفتها العلم بهية الشيء هو الذي يدل على الصادق
ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء موجودا اما في ماله سبب يقتضي وجوده فمقتضى
قوله قولنا هل الشيء ليس سبب ام ليس سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في اول المقالة
الثانية مركبات البرهان واما اذا لم يكن سبب فعندها هل الشيء موجودا لان
من لوازمه يقتضي وجوده واحاد انهم من الموجود ما هي من الشيء والذات
جان مجرى للجنس المقول تقدم وتأخر واي كان فلا يفرق في ذلك ماله علة
وما ليس له علة ولا يدل على معنى راس من معنى للوجود وهو المبدأ الصادق وان دل
على معنى زائد على الذات فليس له معنى ذهني ليس له خارج النفس وجودا لا يقتضي
كالحال في الحقيقة هي الجبل التي منها نظر القدماء في المبدأ الاول فالتسوية
سببها والاعمال من الاسلام للتأخرين فاعلم رعا الله نعم نظر والى طبيعة الشيء
ما هو وجود الوجود الا هو الوجود بسبب هذه الصفة والطريقة التي يمكن
عند ان تلك هي طريقة البرهانية هو ان الموجودات الممكنة
الوجود في وجودها من جهة من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من يخرج هو
بالفعل اعني فاعلمها كما يخرجها من القوة الى الفعل فان الخارج هو ايضا من طبيعة
الممكن وجب ان لا يخرج فان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا اعني الممكن في وجوده
وحال ان يكون هاهنا يخرج وايضا في وجوده غير ممكن وذلك يستحفظ معناه
دايا طبيعة الاشياء الممكنة المارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية
على ما يفرض من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وحده ضرورة ان يكون الوجوب لها
اعني الذي يقتضي لها الوجود شيئا وايضا في وجوده اذ قد علم من امرها

الموجود ايضا الى غير نهاية اعني الاشياء الممكنة في وجودها فانه لو وجد وقت ليس فيه
فحرك اصلا لكان سبب الوجود في الحركة وانما وجب ان يقتضي الوجود للحركة
بالوجود الاول من غير ان يلحق بالاول تغيرا بوجوب الحركة التي هي من جهة ذاتية
ومن جهة حادثية والحال في هذه الحركة هو الذي عبر عنه ارسطينا واجب الوجود
بغيره وهذا الوجوب من غير ممكن بل يمكن ان يكون جسامتها على الدوام فان هذه
امكن ان يوجد الحوادث في وجودهم والفاصل من ذلك في ذلك بالوجوب في الشئ
والبعدان كما ترى ذلك من الموجودات الممكنة الفاسدة مع الاجسام الساقطة
ولما كان هذا الحالك واجبا في الجوهر ممكن في الحركة الممكنة وجب ضرورة ان
يقتضي امر الواجب الوجود بالملاقاة او ليس فيه اصلا في الجوهر ولا في المكان
ولا في غير ذلك من الكمالات وان يكون ما هذه صفته بسيطة ضرورة لانها ان
مركبا كان ممكن لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا الوجه من البيان كان عند
وهذه الطريق وهو من فاعلمنا يريد ان شيئا في هذه الطريقة ويقول الممكن
الوجود يجب ان يقتضي اما الى واجب الوجود من غير او واجب الوجود من ذاته
فان انتهى الى واجب الوجود من غير وجب الواجب الوجود من غير ان يكون
لا فاعلم واجب الوجود من ذاته وذلك لانهم ان الواجب الوجود من غير
ممكن الوجود من ذاته والممكن محتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عند
فضلا وخلا لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يمكن وجود
شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة مرحة واجبة من جهة
لانها تدبر ان القوم ان الواجب ليس فيه امكان اصلا من الممكن يقتضي الواجب

وانما الذي يمكن ان يوجد شئ واجب من جهة طبيعة ما من جهة طبيعة اخرى
 ما يظن الامر عليه في الجرم الساوي او في الفرق للجرم الساوي اعني انه واجب
 يمكن في الحقيقة في الملاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السواء انها
 في وجودها واجبه من غير ما يمكن من ذاتها وهذا قلنا في غير ما مضى ان
 بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفيض هذا التفسير ومن
 بهذا التفسير كان من طبيعة الملاين والعامة للجدلية وهي فصل كان من
 الملاين والبرهانية وبلغ ان يعلم ان الحدوث الذي صرح الشرح به في هذا العالم
 هو من نوع الحدوث المشاهد وهذا الذي يكون في صور الموجودات التي
 بسببها المشاهدة صفات تضاهي وتبنيها العلاقة بصور هذا الحدوث
 يكون من شئ اخر وفي زمان ومكان على ذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان
 السموات والارض كانتا رقا مألوية وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان
 واما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فكذلك عند الشرح
 بعد عن افهام الناس ولا تفرقة ليست في رتبة وسعادة الجرم الساوي واما الذي
 نرى في الاشياء من ان طبيعة الممكن محترقة وحادثة من غير شئ فهو الذي في العلم
 العلاقة من قال منهم حدوث العالم او لم يزل فاقالوا ان انا ملته بالحقيقة
 ليس هو شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يعلو من الشريعة هو
 الشئ من المفاهيم التي كانت منها الشرح ولذلك جاز في الحديث ليرى ان التا
 تفكر ومن جويع لواء هذا خلق الله في خلق الله فقال **فما** اذا
 احكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجب ذلك احكم

فليقل

فليقل هو الله احد فاعلم ان يلحق للجهنم الى مثل هذا الطلب هو من باب الشبهة
 ولذلك قال هذا محض الايمان **المكشاة** هو ان يقول وجوده بلا ماهية ولا
 حقيقة معينة غير معقول كما لا يقبل عدم مرسل الا بالاضافة الى موجود يند
 مدونه فلا يقبل وجود مرسل الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تبين
 ذاتا واحدة فكيف تبين واحد يتميز من غيره بالبعث ولا حقيقة له فان في الحقيقة
 في الحقيقة واد اختلفت حقيقة الوجود لم يقبل الموجود فكانهم قالوا موجود
 ولا موجود وهو متناقض وبذلك علم انه لو كان هذا معقولا لكان ان يكون في
 العلويات وجود لا حقيقة له يشارك الملاين في كونه لا حقيقة ولا ماهية له
 وبما يبينه في ان له علة ولا اول له علة له فلم لا تصور هذا في العلويات وهل لها
 سبب الا الله غير معقول في نفسه ومالا يقبل في نفسه فبان شئ علة لا يصير
 معقولا وما يقبل فبان يقدر له علة لا يخرج من كونه معقولا والتا في هذا
 الحد غاية ظلم فقد لمنوا انهم يبرهنون فيما يقولون فان شئ كلامهم الى الحق
 فان في الحقيقة في الحقيقة ولا يتبع الحقيقة الا لفظ الوجود ولا معنى له اصلا
 اذا لم يضاف الى ماهية فان قيل حقيقة انه واجب وهو الحقيقة قلنا ولا
 معنى للواجب الا في العلة وهو سلب لا يقوم به حقيقة ذات وفي العلة
 الحقيقة لان الحقيقة فليكن الحقيقة معقولة حتى يوصف بانها لا علة لها
 ولا تصور عندها اذا لم يوصف للوجوب الا هذا على ان الوجوب ان راو على
 قد جاءت الكثرة فان لم يرد فكيف يكون هو الحقيقة والوجود ليس بمهية
 ملاينين عليه **قلت** هذا الفصل كله منطو سفسطائي فان القوم لم يضعوا

المسألة

من

للاول وجود الباطنية ولا معية بلا وجود وانما اعتقد وان الوجود والمركب
 رابعة على ذات وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل واعتقد وانها هي
 ٢٢ فاعل له ان هذه الصفة غير ليست رابعة على المهيبة وانه ليس له مهيبة متعارفة له
 ٢٣ انه لا مهيبة له اصلا كما ما هو كماله عليه في صفاته تتم ولما وضع انهم يرتفعون المهيبة
 وهو كذب احد ينفع عليهم فقال ان هذا لا يكون مستقرا لجان ان يكون في العقل
 موجود لا حقيقة له يشارك الاول وتكون لا حقيقة له فان القوم لم يفسروا موجد
 ٢٤ مهيبة له باطلاق وانما وضعوا لا مهيبة له بصفة ما هيبت سائر الموجودات في
 الموضع هو من ماض السطر لان اسم المهيبة مشترك فهذا الوضع وكلاهما
 على هذا الكلام سطراني وذلك ان المعدوم لا يقف على شئ عنه او بالجهاب
 فهذا الرجل في مثال هذه المواضع وهذا الكتاب لا يخلو من الشرائع او للجهل
 وهو أقرب الى الشرائع منه الى الجهل او يقول ان هذا لك ضرورة دائمة الى
 ذلك وانما قول ان معنى واحد الوجود صفة اجابية انه ليس له علة فيجب عليه بل
 قولنا فيه واجب الوجود هو انه صفة اجابية لا صفة عرضية ليس لها علة اصلا
 ٢٥ فاعلة من خارج ولا هي جزء منه وانما قول ان الوجود ان راد على الوجود فقد جاء
 اكثر وان لم ترد فكيف يكون هو المهيبة والوجود ليس مهيبة فكذلك لا يزيد عليه
 فان الوجود ليس صفة رابعة عندهم على الذات وهي تارة قولنا فيه انه ضروري
 وانك وكل الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن امرنا راد على الذات
 وانما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الوجود المركب فقد يعبر عن
 كيف كان البسيط هو نفس المهيبة ٢٦ ان كان كالموجود العلم في البسيط هو نفس العالم

واما ان فهم من الوجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه التوكيد وكذلك
 من الوجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الوجود في البسيط هو نفس
 المهيبة **المستقلة** في تجزئهم من بيان ان الاول ليس بحجم قال الباعث فيقول
 انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يجزئ من الحوادث وكل حادث فيفسخ
 الى الحادث فاما انهم اذا اعتقدوا جسماء بالاول لوجوده مع انه لا يجزئ من الحوادث
 فاما ان يكون الا واجبا اما النفس اما العنك فلا معنى لما عاينه فان قيل
 الجسم لا يكون الا كذا مقبلا الى اجزاء واجبة والى القبول والصورة بالقيمة
 والى اوصاف يخفى بها لا محالة حتى سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في
 انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القيمة بهذه الوجه كما هي متساوية
 اطلنا عليكم هذا وبيننا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجمع اذا انفر بعض اجزاء
 الى البعض كان معلوما لا قد تكلمنا عليه وبيننا انه اذا لم يبعد بعد بمرجوع لا موجد
 لم يبعد بعد مركب الامر كسبلة ونقدس سرحدات لا سوجب لها اذ في العدد والشيء
 يتفق على في التركيب ونفي الترتيب على في المهيبة سوى الوجود فاهي لا سبيل
 ٢٦ لا حيز فقد استأصلناه وبيننا لكم فيه فان قيل الجسم ان لم يكن له نفس فلا
 فاعلا وان كانت له نفس فغنى علة له فلا يكون الجسم او لا متنافسا ليس على
 لوجود جسمنا ولا نفس الفلك مجرد فاعلة لوجود جسمه منكم بل هما وجدان
 بحد سواء فماذا جان وجردهما متماجان ان لا يكون لهما علة فان قيل كيف
 اجتماع النفس والجسم قلنا هو كقول الفاعل كيف انفق وجود الاول فيقال
 سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف انفق والجسم في

اذا لم يزل كل واحد من جودهم سعيان يكون صانعا **قلت** اما من ادليل له على
 الاول ليس هم الا من طريق انه قد خرج عنده ان كل جسم محدث فالله هو دليله ^{الاول}
 من طريقه المدلول لا تقدم من ان بياناً بقسم التي فيها عليها ان كل جسم محدث بياناً
 مختلفه وما جرى من جودها كما قدما كما حكيت ههنا من الاشياء ان هو جودها
 قديم لا يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب فلا يغير بها
 على ان كل جسم محدث لا يغير انما يدل ذلك على جود الاعراض والعقد ما ^{الاول}
 ليس يزدون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من وجود قديم
 بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قدما لكن ان نقول انما يلزم وهذا الموضع
 صارت جديده فليستين في مواضعها واقا قوله في الاعراض على هذا فليكن
 ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا يدل لكم عليه سوى ان الجميع اذا انقضى بعض اجزاء
 بعض كان كله معلوماً فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا يدل لهم
 على ان واحداً من جود بذاته لا يكون جديداً لان معنى واحداً من جود بذاته لا عمله له
 فاعليه فربما من صنعوا وجود جسم لا عمله له فاعله لا سيما اذا وضع جديداً بسيطاً
 غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له وهي مواضع ^{صحيحة}
 لا يفصل عنها الا باقويل جديده وجميع ما في هذا الكتاب لا يوافق على ^{الاول}
 والفلاسفة عليه او على ابن سينا كلها اقويل جديده من قبل اشترى ^{الاول}
 الذي منها وان لك لا معنى للتطويل وذلك وقوله محيياً من الفلاسفة ^{الاول}
 القديم من ذاته لا يفتقر الى عمله من قبلها كان قدما فاذا وصفنا ^{الاول}
 من قبل انه ووضعا الذات على الصفات فلم يغير الذات قديمة من اجل ^{الاول}

قلت قد يضر ان يكون القديم مركباً من عدة ومعلوم وان يكون الصفات ^{قديمة}
 من قبل عدة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو ^{الاول}
 ان الذات القارية بذاتها هي الالهة وان الصفات معلولة فيلزمهم ان يغيروا شيئاً
 قدما بذاته واشياء قديمة يغيرها ويجمع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي
 اكثروا على من قال ان الالهة قديم بذاته والعالم قديم بغيره اى الالهة وهم يقولون
 ان القديم واحد وهذا كله في غاية التضاض واقا قوله ان انما لنا من جود ^{الاول}
 له هو مثل انما لنا مركباً لا مركب له وانما لنا من جود واحد لهذه الصفات ^{الاول}
 ما لا يتخيل في تقدير العقل هو كله كلام محض فان التركيب لا يقتضي مركباً ^{الاول}
 مركب فيفرض الامر المركب من ذاته كان العلة ان كانت معلولة فانه يقتضي ^{الاول}
 العلة من معلولة ولا اية اذا أدى البرهان الى مجرد لا من جده لا يمكن ان
 يبرهن من هذا انه واحد واقا قوله انه قد انتفت المهيئة انتهى التركيب وان ^{الاول}
 موجب لذات التركيب في الاول فيغير صحيح فان القول لا يفتقر ^{الاول}
 وانما يفتقر ان يكون هذا لك مهيئة على هي المهيئة التي في العلالات وهذا كله كلام
 جدل ماري وقد تقدم من زنا الهاديل المنفعة التي تعال في هذا الكتاب
 على اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس محم وهي ان الممكن يودي الى ^{الاول}
 ضروري وانه لا يصدد الممكن عن الضروري لانه لا يسهل من جود هو من جهة
 ضروري ومن جهة ممكن وهو الجسم الساموي وحركته الدورية ومن اقع ^{الاول}
 ما يقال على اصولهم ان كل جسم نفوذة متناهية وان هذا الجسم انما استفاد ^{الاول}
 الغير متناهية للحركة من جود ليس هم **قال** ابو حامد مجيباً عن الاشياء ^{الاول}

أوجب أن يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس ونبات
 فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المطلقة بالجسم لا تفصل
 إلا برسالة للجسم ولا يكون للجسم واسطة للنفس فيخلق الإنسان ولا في ابداع العقول
 وانشاء الانساب الاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس مختصة بها صفة
 صماها لان توجد الاجسام وغير الاجسام معا فاستحال ذلك كما مر من ضرورة
 ربحان يدل عليه الا انه لم يشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة
 لا دلالة على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول فلا يضاف الى وجوده اصلا
 ولم يشاهد من غير عدم المشاهدة من غير لا يدل على الاستحالة منه وكذا في نفس
 الاصل اما قد **قلت** اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا
 من المخلق التكوين كان الامر الصادق بالصدق وذلك لا يكون جسم فاني اهدى
 عن جسم ولا جسم متنفذ الا من جسم متنفذ فانه لا يكون للجسم المطلق ولو يكون
 للجسم المطلق كان التكوين من عدم لا بعد عدم وانما تكون الاجسام المشار اليها
 الا من اجسام مشار اليها ومن اجسام مشار اليها وذلك بان يتفصل الجسم من كرام
 الى اسم ومن ذلك من يتغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان يتفصل من جسم الماء
 الصفة التي كانت لها فاعل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحده ها وذلك يكون
 ضرورة من جسم فاعل اما كذلك التكوين النوع واما بالجنس فيقول بتواطيف
 وتقديم وتأخير وهل يتفصل شخص للشيء المخصوصة بالماء الى شخص للشيء المخصوصة بالنار
 فيه نظر واما قوله فلا يكون للجسم واسطة للنفس فيخلق الاجسام ولا في ابداع
 العقول بل من وراء الفلاسفة على رأي من يرى ان المعطى لصون الاجسام هو النفس

اصل

والنفس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة والنفس يمكن ان يعطى
 ذلك جسم متنفذ ولا غير متنفذ فانه اذا وضع هذا وضع ان السواء جسم متنفذ لم
 يمكن ايضا ان يعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانها لا يجوز ههنا
 النفس التي للجسم اما تفصل برسالة للجسم وبما فعل برسالة للجسم فليس توجد عنه
 لا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شأن الجسم ان يعطى صورة جوهرية لانها
 ولا غير ها وهو شبه يقول اهل الفنون في الصور المخرجة من المادة التي يقول بها
 هو من صلبان سينا ويخرج من مادة الاسلام ويقيم ان الجسم اما بنفس في حرارة
 او برودة او رطوبة او جفافة وهذه هي افعال الاجسام السواء عندهم فقط واما
 الذي تفصل الصور الجوهرية وعامة المتفنة فهو موجود ومفارق وهو الذي يستحق
 واحب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يعطى الصور
 في الاجسام هي اجسام ذات صور شلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام
 ملية فهو تفصل اجساما حية على ما يشاهد كالحيوان الذي يولد بعضها بعضا واما
 بالجنس ولا تولد من ذكر ولا انثى فالاجرام السواء عندهم هي التي تعطى للحق لا
 حية وهو لا حاجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك امرت من اوجها
 عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس مختصة بها صفة تسمى بها ان يوجد
 الاجسام وغير الاجسام ومن لم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام
 نفوس مختصة بتوليد سائر الصور المتفنة وغير المتفنة وما انزف لم اوجد
 ان المشاهدة معدودة في كون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا واستغنى
 ان تقوم انه متى وجدت اقاويل الفلاسفة من الصلح البرهانية عادت اقاويل جدد

ولا بد ان كانت مشعرة او متحركة فانه ان لم يكن مشعرة والعللة في ذلك
 الاقوال البرهانية انما هي من الاقوال الغير برهانية اذا اعتبرت بعض العنا
 التي في النظر فاما ان كان مفادا مطلقا في الجنس او الجنس داخل في ذلك كان ولا
 برهانية في العلم فغير ذلك كان ولا غير برهانية وذلك لا يمكن الا ان يكون
 طبيعة ذلك الجنس التطورية وتحد في الجهة التي من قبلها توجد الحيوات
 الدائمة لان ذلك الجنس من الطبيعة التي لا يوجد لها وتختلط في بعض تلك الطبيعة في
 قول قول من الاقوال الموضوع في تلك الصناعة فان حضرا برهانية
 فتدفع في النفس ان القول هو جوهري لذلك الجنس او لا تدفع من اورد جوهري
 القول واما في كنه خط هذه المناسبة في هذا النظم او خطرت خطونا
 فان القول في الاقوال وان كان الفرق بين البرهان والظن الغالب
 في حق العقل ارق من الشعر عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظن والصدق
 وبخاصة في الامور المادية عند قوم على احاطة ما بالذات في مقام ما بال
 ولذلك ما روي ان ما فعل ابو حامد من نقل مناهب العلاف في هذا الكتاب
 وفيه ما روي ان ما فعل ابو حامد من نقل مناهب العلاف في هذا الكتاب
 فيقولون انهم في افاويلهم او صاوت اكثر الناس عن جميع افاويلهم
 فالذي صنع من هذا الشعر عليه اغلب من الخلق في حق الحق ولذلك علم الله
 انقل في هذه الاشياء فاما في افاويلهم وكما استجيز ذلك ان لا يجد الشعر
 الاخر للحكمة واعني الحكمة النظر في الاشياء واجب ما يقتضيه طبيعة البرهان
 ابو حامد يجيب عن العلاف فان قيل الجسم لا يقع في الشيء او ما قد مر من الاجا

فهو متقدر بعد ان قد يجوز ان يريد عليه ويتقصر من فينقل اختصاصا
 المقدار الجانبي الى شخص فلا يكون ان قلت انهم يتكروا على من يقول ان ذلك
 الجسم يكون على مقدار محال يكون غاية لنظام الكل ولو كان اصغر منه ان
 لم يكن كما انكم قلتم ان العلول الاول يعقوب الجسم الاقصى منه متقدر بعد ان
 المقادير بالنسبة لادوات العلول الاول متساوية لكن تبين بعض المقادير
 كونه النظام متقدما به فوجب المقدار الذي يقع له ولم يكن خلاف ذلك
 اذ قد غير العلول بل واشتقوا في العلول الاول الذي هو علة الجسم الاقصى
 عندهم مبدأ التخصيص مثل ارادة شلالا منقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا
 المقدار دون غيره كما الرمن على المكملين واذا انقسم الاشياء الى ارادة العبد
 وقد قلنا ذلك عليهم في تبين جهة حركة السائر في تعيين نقطتي القطبين
 فاذا بان انهم يحفظون في التجريد تبين الشيء من مثله والواقع بطلان
 غير علة كجوز علة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء يقال لم
 اخص بهذا العبد وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصه بهذا العبد
 من مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة فان هذا المقدار ليس مثل هذا
 اذ النظام من جهة دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يتفرق
 علة وهذا ما لا يخرج عنه فان هذا المقدار المعين الى افع ان كان مثل الذي
 لم يقع فالسؤال يتوجه انه كيف تفر الشيء من مثله خصوصا على اصلهم وهم يتكروا
 في ارادة الميزة وان لم يكن مثلالا فلا يثبت للجوان بل يقال ومع ذلك فيما كان
 العلة العينية برهمهم واليتمد النظم في هذا الكلام ما اوردناه عليهم من

السؤال في الإرادة الغدبية وقلنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة
الغالب وتبين بهذا ان لم يصدق بعد وقت الاجسام فلا يصدق على اقامة ^{بيل}
على ان الاول ليس بحجم اصلا **قلت** ما اعرب كلام هذا الرجل في هذا ^{الوضع}
فانه وجد على الفلاسفة اعتراضا بافهم لا يصدقون على اثبات صانع ^ي
لجميع السماوي اذا كانا يحتاجان في ذلك الى الجواب ماض لا يصدق ^{انما}
ينفقه المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بقدر محد وودون ^{سما}
المقادير التي كان يمكن ان يكون عليها السماء هو لعله مخصصة ^{يكون}
قدما فان هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى او غلط فان التخصيص الذي
لرئيسه الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص
الذي تريده الاشعرية انما هو تقدير الشيء احسن مثله وامان منه ^{منه}
ان يصدق ذلك حكمته ونفس ذلك الشيء اضطرت الى تخصيص احد ^{التي}
والفلاسفة في هذا الموضع انما ارادوا بالتخصيص الذي تضمنه الحكم في ^{المصنوع}
وهو السبب الثاني فانه ليس عند الفلاسفة كمية في وجود من الموجودات
ولا كيفية الاولى هي الغاية في الحكمه التي لا تتخ من احد امرين اما ان يكون ذلك
امرا ضروريا في طبع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة ^{فصل}
فانه لو كان من جهة في المحركات كمية او كيفية لا يقتضي حكمه كما زعم ^{نسبوا}
الصانع الثاني الاول في ذلك ما يجوز نسبة الى الصانع المخلوقين ^{الاول}
جهة الدم لهم وذلك انه لا عيب اشد من ان يقال ومن نظر الى ^{صانع}
في كمية وكيفية لم اضار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية ^{ون}

سائر الكميات وودون سائر الكيفيات الجارية فيه يقال لانه اراد ذلك ^{كلمة}
وعبر في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من
اجله اني من اجل فعل الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فاما ^{بفعل}
من اجل شئ ما وفي ذلك الشيء لا يوجد صادرا من ذلك المصنوع ^{المصنوع}
مقدرا اليكته محد وودون كان لها عوض في بعض المصنوعات ^{واحدة}
ولو كان اي مصنوع اتفق يقتضيه في اتفق لما كانت هناك اصلا في ^{مصنوع}
من المصنوعات ولما كانت هناك صناعة اصلا ولما كانت الكميات ^{كيفية}
راجعة الى هو الصانع وكان كل انسان صانعا او يقول ان الحكمه ^{انما هي}
المخلوقة لا في صنع الخالق نفوذ بالله من هذا الاستعداد في الصانع ^{الاول}
ان كل ما في العالم فهو حكمه وان فترت عن كثير منها عقولنا وان الحكمه ^{الصانع}
انما فيها العقل من الحكمه الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا ^{فانما}
فصانعه وودون حكيم واحد وهو الذي انتزعت له وجوده السموات ^{والارضون}
ومن فيها فانه ما من احد يقدر ان يحيل المصنوع من الحكمه الجيبية ^{على نفسه}
من حيث ارادوا ان ينزهوا الخالق الاول انطوا الحكمه في حقه ^{وسلبوا}
صفاته **لكن العاشرة** في بيان تجسيمهم عن اقامة الدليل على ان العالم
صانعا وحده وان القول بالدهر لا ذم لهم **قال** ابو حامد فقول ان
من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لا يترتب له المولدات ^{فعل}
انه انقر الصانع وحده واما انهم قالوا الذي يمنعكم من منزه ^{الدهرية}
العالم بديم لاطله له ولا يصح واما العلة التي ادت وليس يحدث في العالم ^{حس}

ولا يندم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي التي تتغير
 وتغير العناصر الاربع التي هي جنس تلك القوم واجسامها من احوالها فتتغير
 بتبدل عليها الصور بالاشكال والاشكال وتحدث الصور بالاشكال
 والحوادث والبنائية فحدث الحوادث فتنتهي عليها الحركة الدورية والحركة الدورية
 تدبيرة ومصدرها نفس تدبيرة للعقل فاذا اعمله للعالم والاصانع لاجبا
 بل هو كما هو عليه لم يزل قد ياكل طيلة اعمى الاجسام فاما معنى قولهم ان هذه
 الاجسام وجودها بطله وهي قدية **قلت** الفلاسفة يقولون ان من قال ان
 كل جسم يحدث ونفسه من اللدونة الاختراع من لا يروج اي من عدم فقد ر
 معنى من اللدونة لم يشاهد قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما قلنا
 من الاشكال فان في هذا الفصل حق الرخص القول بالدهر فقد قلنا للحادث
 عن ذلك فبالسلف فلا معنى للاعادة وحلة الامران الجسم عندهم سواء كان
 او قد ياليس مستغلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واقية على
 ما هي عليه في الجسم الحديث لان الالهي لا يبعد كغيره وجوده في القديم
 كما يبعد في الجسم الحديث ولذلك لما اراد ارسطو ان يبين ان كون الارض
 بغيرها ازلها محدثا ليس تصور العقل منها العدم ثم سقلها الى الابدية وذلك
 في المقالة الثانية من الشا والاعمال ولما اريد التناعات التي تلزم الفلاسفة
 محاورا عنهم ومعاندا لغيرتهم **فقال** فان قيل كل ما اعمله له فهو واجب الوجود
 وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما سبق به ان الجسم لا يكون واجب الوجود
 فلنا وقد بينا ساد ما اوعيتهم من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل

الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهرية واول الامر ان يقول اعمله
 واما الصور والاعراض فتبعضها على بعض لان شئها للحركة الدورية ومب
 سبب لبعضها كما هو عند هب الفلاسفة في قطع سلسلة اجسامها من ناسل ما ذكرنا
 علم غير كل يعتقد قدم الاجسام عن دعوى آلة لها ورفض الدهر والالحاد كما جرح
 به في قوسهم الذين وغر بعضهم **قلت** كل هذا قد وقع للحراب عند
 برهنة من لا ياول الصد بيقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك واما الالهية
 فالحق هو الذي اعتدت عليه وذلك انه لما انقطعت الحركات عند هابيلم
 وانقطع التسلسل طنت انه قد انقطع بالقول ما انقطع بالجسم وليس كذلك
 الفلاسفة فانهم اعتبروا المسباب في انقضاء السلسلة السارية ثم اعتبروا في
 العقولة فانقضى بهم الامر الى موجود ليس بجسم هو علمه وجبل الموجود
 وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم مكثرت السموات والارض من كثرة
 وانا الاشترية فانهم مجددا المسباب المحسوسة اي لم يقولوا يكون بعضها اشيا
 لبعض وجعلوا اعمدة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس ينع من الكون غير مشا
 ولا محسوس وانكروا المسباب والسيات وهو علم خارج عن الانسان كما
 انسان **قلت** ارجو انكم معاندا الفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل
 على ان الجسم لا يكون واجب الوجود انه ان كان واجب الوجود لم يكن له علم الاخا
 عنه ولا اخذ فيه وان كانت له علمه لكونه مركبا كان باعتبار انه مكنا وكل
 منفرد الى واجب الوجود قلنا لا نفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود بشكل
 فليسا نفهم في هاتين اللفظتين بلغة الى المفهوم وهو في اللغة واثباتها

فكانهم يقولون ان هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهر لا علة
لها فاما المستنكر واذا نحن بالامكان والوجوب هذا فنقول انه واجب وليس
وقوله لهم الجسم ليس يمكن ان يكون واجبا حكم لا اصل له **قلت** قد تقدم من
قولنا انه اذا انضم من واجب الوجود ما ليس له علة ونضم من الممكن الوجود ما
علة لم يكن نسبة الوجود بهذا الفصلين مغز فابها فان النضم ان يقول ليس كما
ذكر بل كل من جوده لا علة له لكن اذا انضم من واجب الوجود الموجود الصوري
الممكن الممكن للشيء اقصي الامر فلا بد الى من جوده لا علة له وهو ان يقال ان كل
فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من
طبيعة الممكن تسلسل الامر فيقطع التسلسل سلة ضرورية ثم يقال في تلك العلة
الضرورية اذا جرد ايضا ان من الضروريات ما له علة وما ليس له علة فان
وضعت العلة من طبيعة الضروريات الذي له علة لزم التسلسل وانتهى
الى علة ضرورية ليس لها علة واما ان ادان سينا ان يطابق بهذه الحقيقة
راي الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجسم الساوي عند الجميع من الفلاسفة
هو ضروري بغيره واما اهل الضروريات بغيره فيه امكان بالاضافة الى
بغيره نظرا ولذلك كانت هذه الطريقة مغللة اذا سلك فيها هذا السلك
فاما مسلكه فهو محل ضروري لا يزم يقسم الموجودات الى الممكن الحقيقي والضروري
وهي القسمة المروقة بالطبع للموجودات **ثم قال** انما جازم محييا للفلاسفة
وقوله لهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بانه كونه له اجزاء هي علة بانه
قبل لا يمكن ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تقوم بالاجزاء وان الاجزاء لا يكون

سابقة في الذات على الجملة فلما لم يكن كذلك فان الجملة تقومت بالاجزاء وان اجزاء
ولا علة للاجزاء ولا اجزاء لها بل هي قديمة لكس لا علة فاعلية ولا يمكنكم هذا
الا ما ذكره من لوازم نفي الكثرة من الموجود الاول وقد ابدلناه عليهم فلا يجز
لهم سواء فبان ان من لم يصدق حدوث الاجسام فلا يصلح اعتقاده في الصانع
اصلا **قلت** هذا القول اذا ما اتدبرنا لك فيه لم يسكت قط وقد وجب
الوجود في اثبات من جوده ليس محييم وذلك ان هذه الطريقة لم يسلكها القدماء
واما اول من سلكها فاما وصلنا ابن سينا وقد قال انها اشرفت من طريق القدماء
وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات من جوده ليس محييم هو سلك لكل من امور
تأخر وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة نفعني اليه فارجع الى المراتب
بالصفة التي اشتها القدماء من النظر وطبيعة الموجود بما هو موجود وليس
كان ما قال محييا لكنها ليست بغيره وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا
موجود اعانة ما تنفي عن ان يكون مركبا من مادة وصورة والجملة ان يكون له
من فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قديمة من شأنها ان تسفل بعضها ^{سبع}
كلها اذا
كما الحال في العالم واجزائه صدف على العالم او على اجزائه انه واجب الوجود هذا
سنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا ان الطريقة التي
سلكها في اثبات من جوده بهذه الصفة ليست برهانية ولا يفتقر بالطبع اليها
الامر على النفي الذي قلنا ولكن ما يلزم هذا القول انما ضعف هذه الطريقة عند
ينبغي ان ههنا اجساما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشايخ
لان من وضع مركبا من اجزاء بالفعل فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد

في مركب من فصل واحد هو واحد بنفسه انتهى سطر من فصل واحد
 العام واحد وانما لا يقول الاسكندر انه لابد ان يكون هناك رتبة
 في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد نوع تربط اجزاء بعضها ببعض والآخر
 بينهما ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان الرباط قديم والرباط الذي في اجزاء
 العالم الحيوان هنا كاي فاسد بالتحقق غير كاي ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط
 القديم من قبل انه لم يكن فيه ان يكون غير كاي ولا فاسد بالتحقق كالحال في العالم
 تدرك الحالتين في النقص الذي لحقه بهذا النوع من العالم الذي لا يكون فيه
 غير كما يقول ارسطو في كتاب الحيوان وقد رتب في هذا الوقت كثيرا
 من اصحاب ابن سينا الوضع هذا الترتيب قد ناولوا على ابن سينا هذا الرأي
 وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مغايرة قالوا ان ذلك يظهر من قوله في كتاب
 الوجود في مباحث وانه المعنى الذي ابدعه في فلسفته المشبهة قالوا وانما ساهما
 مشبهة لانها من اهل المشرق فانهم يرون ان الالهة عندهم هي اجسام
 السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يسمون طريق ارسطو في اثبات
 المبدأ الاول طريق الحركة ونحن نقول ان هذه الطريقة غير ماهرة في
 الحقيقة التي يتبعها اليقين بل هي صالحة في الشك والارادة عليها وتكلمنا ايضا على
 طريقه الاسكندر في ذلك اعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك
 انه يقول انه عدل في طريقه ارسطو في طريقه اخرى كما هي مخرقة من المبادئ التي
 فيها ارسطو وكلنا الطريقين صحيحة لكن الطبيعية اكثر دلائل وطريقة
 ارسطو التي في كتابه اذا حققت طريقة واجب الوجود عنده على ما اصفه كانت

بعضه

حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم هذا العلم باصناف
 الممكنات الوجودية في الجوهر والعلم باصناف الوجودية في الجوهر وهذه
 هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر ليس بالحيوان يتقدمه واجب الوجود في
 الجواهر بل ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجواهر بل ان يتقدمه واجب
 الوجود باطلاق وهو الذي لا يقع فيه اسلا في الجوهر ولا في غير ذلك من
 انواع الممكنات وما هو لك فليس يحسم مثال ذلك ان الجاهل الساقط قد ظهر
 من ارجع انه واجب الوجود في الجوهر الجاهل ولا يلزم ان يكون هذا الحكم
 منه وظهر من ارجع انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون الحكم
 له واجب الوجود في الجوهر ولا يكون فيه قوة اصلا لا على حركة ولا على استقامتها
 غير هاهنا لا يوصف بحركة ولا سكون ولا غير ذلك من انواع القدرات وما هو
 الصفة بغير جسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم الاربعة انما هي واجب الوجود
 في الجوهر اما بالكلية كالحال في الاستطاعات الاربع واما بالتحقق كالحال في الاستطاعات
 السابعة **المسألة الحادية عشر** في تجزئ مرتبة منهم ان الاول يعلم غير قاطع
 بالاجتناس والانواع ينوع كل **قوله** اوجامد نقول اما المسلمون فلما
 عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله تعالى على
 وماعد حادث من جهة باريته حصلت عندهم مقدرة ضرورية في علمه بالان
 المراد بالضرورة لابد وان يكون معلوما للذي ليس عليه ان الكل معلوم له لا
 الكل مراد له وحادث باريته فلا يكون الا هو حادث باريته ولم يزل اذاته
 ومما ثبت انه مريد عالم بالارادة فهو حي بالضرورة وكل حي بالضرورة مريد

بان برزخ ذاته اول صفات الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوه بهذا الظاهر
 مبدان بان لهم الله مبدءا لاحداث العالم **قلت** هذا القول انما قد ^{توطئة}
 ليقاس فيه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم كون هذا القول اقنع في
 الراي من قول الفلاسفة وذلك لان المتكلمين اذا حقيق فيهم وكشف امرهم مع
 من ينبغي ان يكشف لهم انهم انما جعلوا الاله انسانا اذ لم يولد ذلك انهم سواه
 المتصنفات التي يكون من ارادة الانسان وعلة ومقدرة مما قبل لهم ان يعلم
 ان يكون جنانا لانه اولى وان كل جسم محدث بلزوم ان ينفصا انسانا في غير
 مادة نقلا لجميع الموجودات فصار هذا القول نقلا لما يشهد بالاقوال
 المثالية مقفلة جدا الا اننا اذا تتبعنا هذا احتلاها وذلك لا ينبغي ان يبعد من
 طبع الموجود الكائن الفاسدة من طبع الموجود الا ان كان ذلك كالمشروع
 ان يوجد نوع واحد مختلف بالارادة وعدم الارادة كما يختلف الجنس الواحد بالصفات
 المتغيرة له وذلك ان ما بعد الاول من الحدث اريد من سائر الانواع بعضها
 من جنس المتحركة في الحدث فاذ كان بين الاول والآخر من طبعه من طبعه
 الانواع بعضها من جنس فكيف يصح ان يشتمل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما في
 المضادة وادانهم من الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب فلهذا
 يشتمل الاسم اشتراكا لا يصح معه القدر من الشاهد الى الغائب وذلك
 ان الحق الراية على العقل في الانسان ليس تطلق على شيء الا على القوة الحرة في
 عن الارادة وعن الاول ان الحاصل من الحواس والحواس متغيرة على البارز
 واصل من ذلك الحركة في المكان واما المتكلمون فانهم يصنعون حركات

حق

سأعد

عقل

تعالى من غير حاشية ونفوت عنه الحركة بالطلاق فاذا اما لا يتيقن للبارز تعالى
 معنى الحق الموجودة للجنان التي شرط في وجود العلم للانسان واما انما ^{توطئة}
 هي نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك العلم في الاول فما
 للحيوة وايضا فان معنى الارادة في الحيوان هي القوة الباعثة على الحركة وهي
 في الحيوان عارضة لتمام ما يستقيما وذا نقلا والبارز ثم محال ان يكون عند
 شعرة لكان ثم مقفلة فانه محال ان يكون سببا للحركة والعقل اما في نفسه
 في غيره فكيف يتقبل الارادة ارادية هو سبب لفعل محدث من غير ان ^{الشعرة}
 في وقت الفعل او كيف يتقبل الارادة وشعرة عا لها قبل الفعل وفي وقت الفعل
 وبعد الفعل حال واحد دون ان يتقبلها غير وايضا الشعرة من حيث هو سبب
 للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشعرة لا توجد الا في جسم متنفذ فاذا
 معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة فلا ان فعله فعل صادر من جسم فالعلم
 من جهة ما هو علم بالصدائق ممكن بعد ذلك عند كل واحد منهما وبجد
 افضل من الصديق دون الآخر من العلم بهما يتيقن العلم فاشتملا ولذا لا شك
 يقولون في البارز تعالى الا انهم في ثلاث صفات وهو كونه عالما فاعلا
 قادرا ويكون ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته
 لا تقصر عن مشيئته كما تقصر في البشر هذا قول الفلاسفة في هذا الباب واذ اريد
 هذا كما اوردناه بهذه الحجج كان قولا متفاهرا فاعلم ان سقلا وهذه الاشياء
 ان كنت من اهل السعادة التامة في مواضعها من البرهان ان كنت من
 الصانع الواعية البرهان فان الصانع البرهانية اشبهت بالصانع العمالية

وذلك انه كما يمكن مكران من غير اهل الصناعة ان يفضل صناعاته لغيره
 يمكن من تعليم صناعات البرهان ان يفضل صناعات البرهان وهو البرهان
 بعينه بل هذه الصناعة احرى من تلك من سائر الصناعات وانما خالف القول
 في هذا العمل لان العمل هو فضل واحد ولا يصدر ضرورة الا من صاحب الصناعة
 واصناف الامور بل كثير فيها برهانية وغير برهانية والغير برهانية لما كانت
 بغير صناعة طئي لا فاول البرهانية انما تاتي بغير صناعة وذلك غلط كبير
 ولذلك ما كان مرفوضا للصناعات البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول
 الصناعي لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صناعات الهندسة
 ولذلك كل ما هو منها في هذا الكتاب فليس هو قول اصنافها بل انما هي اقوال
 غير صناعية بعضها اشتد انتاعا من بعض على هذا ينبغي ان يفهم ما هيها ولذلك
 كان هذا الكتاب احسن باسم النخات من العرف من جميعا وهذا كل واحد
 بعد على الشريعة ونخص عالم نامر به شريعة كون قوى البشر معقولة عن هذا وقد
 ان ليس كل ما سكت عنه الشرع من التعليم يجب ان يفهم منه ويصير للجمهور
 بالادنى النظر انه من عقائد الشرع فانه يقول عن ذلك مثل هذا الخلط
 ينبغي ان يسكت من هذه المعاني ما سكت عنه الشرع ويعرف للجمهور ان يعقل
 الناس معقولة على الخوض في هذه الاشياء ولا يبعد عن التعليم الشرع الصحيح في
 الشرع انه هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغه وذلك انه كان الطوبى
 انما يخص مرام الصحة على العبد الذي يوافق الاصول في حفظ صحتهم والرفق
 في ازالة عنهم كذا لك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف للجمهور من الامور

كتبه

ماحصل

ماحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العلية ولكن الخوض في الامور
 العلية عما سكت عنه الشرع اتم وخاصة في المواضع التي يظهر انتاعا من تعليمها
 التي فيها حكم شرعي لان ذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس ففهم من غير القيس وال
 الظاهرية ومنهم من استنبه وهم اهل القيس وهذا بعينه هو الحق في الامور العلية
 ولعل الظاهرية في الامور العلية اسعد من الظاهرية في الامور العلية والظاهرية
 من المختصين في اشغال هذه الاشياء ليس يخلو ان يكون مراد البرهان ان
 فان كان مراد اهل البرهان تكلم منه على طريقة البرهان وعرف ان هذا الحق من الكلام
 هو خاص اهل البرهان وعرف المواضع التي شبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم
 على ما ادى اليه البرهان وان لم يكن من اهل البرهان فلا يخفى ان يكون من مناه
 بالشرع او كما قال فان كان من مناه عرف ان التكلم في مثل هذه الاشياء حرام بالشرع
 وان كان كافرا لم يبعد على اهل البرهان معاندي ترويج الفاطمة له هكذا ينبغي ان
 يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعنا هذه الالهية التي
 سكوتت عنه بها من الامور العلية والاولى منه الشرع على ما يورد اليه البرهان
 وسكت عنها في التعليم العام واذا قد تقرر هذا فخرج الى ما كنا فيه مسيلة ماد
 اليه الضرورة والامانة العالم والشاهد والمطلع انما ما كنا مستحضر ان سكتهم في
 هذه الاشياء هذا الحق التكلم ولما وصف ابو حامد الطبري الحق منها استنبط
 صفة العلم ونزها على انه في غاية اليان كونه في غاية الشفافية وفي غاية السهولة
 في التصديق على احد يقاين بيننا وبين طرقة الفلسفة في هذا الصدد والبرهان
 فعل خطيب **فقال** محالها للعلافة فاما انتم فاذا انتم ان العالم قديم لم يجد

بارادة من ابن عرفم انه يعرف غير جادة ان العالم قديم لم يثبت
 من ابن عرفم انه يعرف جادة فلا بد من الدليل عليه ثم قال وحاصل ما ذكره ابن
 في تحقيق ذلك في اصطلاح كلامه يرجع الى معنى القول الاول ان الاول موجود
 لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو محض
 مكتشف له فان المانع عند ذلك الاشياء كلها المتعلق بالمادة فلا اشتغال بها
 ونفس الاولى مشغولة بما بهر المادة اي باليدن واذا انقطع شغلها ولم يكن لها
 بالضرورية والصفات الزائدة عليه المتعدية اليه من الامور الطبيعية اكتشفت له
 حقائق المتعلقات كلها وذلك يعني ان الملازمة يعرفون جميع العقول
 يشد عنهم شيء لا يفهم ايضا عقول مجردة لا في مادة ثم لما حكى قولهم قال اذا
 عليهم مفقولي فركب الوجود الاول من مجردة لا في مادة ان كان الحق انه
 ليس بحجم ولا ضليح في جسم بل هو قائم بنفسه غير محصور وخصائص بجهة
 فهو لم يبق في ذلك وما هذا صفة فهو عقل مجرد مادام هو بالعقل ان عشت
 ما يتصل سائر الاشياء فهذا نفس المطر وضع النزاع فكيف اجلته في مقدما
 يتاس المطر وان عشت به غيره وهو انه يتصل بنفسه قد يابس لك احب
 من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يتصل بنفسه يتصل غيره يقال
 ولم ادعيت هذا وليس ذلك يعرف ذلك فقد اعترض به ابن سينا عن سائر الفلاسفة
 فكيف قد عيده من ويرا وان كان نظرا فالبرهان عليه فان قيل لان المانع
 من ذلك الاشياء هي المادة في المادة هناك فلا مانع فقول يسلم انه مانع
 ولا يسلم انه المانع فقط ويشتم قياسهم على شكل القيتن السطحي هو ان يقال

ادراج

ان كان

ان كان هذا في المادة فهو لا يتصل بالاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يتصل
 بالاشياء فهذا استثناء بقبض المعدم واستثناء بقبض المعدم غير متبع باقائه هو
 كقول القائل ان كان هذا الذي انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا
 ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا او يكون وضا فيكون حيوانا نعم
 استثناء بقبض المعدم متبع بقبض التالي على ما ذكره في المنطق بشرط وهو
 انعكاس التالي على المعدم وذلك الجبر وهو قولهم ان كانت الشمس طالعة
 فالهلال موجود لكن الشمس طالعة فالهلال موجود لكن الشمس غير طالعة فالهلال
 غير موجود لان وجود الهلال لا سبب له سوى وجود الشمس فكان احدهما منعكسا
 على الآخر وبان هذا الاصطلاح والافاضة تقوم في كتاب مدارك العقول وال
 صنفاه مفعولا هذا الكتاب فان قيل نعم في انعكاس وهو ان المانع محض
 في المادة فلا مانع سواء قلنا انها حكم فالدليل عليه **قلت** اول ما في هذا الكلام
 من احتلال حكاية الذهب والحجرة عليه ان ما اورد فيه من القدر مات الى
 اورد هاهنا على انها كالاويل هي عندهم تنوع عن مفعولات كثيرة وذلك انه لما
 عندهم ان كل موجود محسوس موافق من مادة ومصور وان الصورة هي المعنى
 به صان الموجود من جبرها وهي الدلائل عليها بالاسم واللون وخصائص الفعل
 موجود من جبره وهو الذي دل على وجود الصور والوجود وذلك انهم لما
 لم يعرفوا في فاعله خاصة بوجود من جبره وفوق مفعوله اما خاصة ولما
 وكان الشيء ليس يمكن ان يكون مستغلا الذي هو غير فاعل وذلك ان
 بقبض لا يتصل ولا يوجد لا يتصل ببعضها بعضا واما يتصلها للامس على

لانه طالع

فان

جهة التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة واما الذي قيل
 الجسم الحار بالسخن من الحرارة و يقبل البرودة وبالعكس فلما اتوا حال الفعل
 ولا انفصال بعده الحال ونقوا على ان جميع الموجودات التي يصدر الضعف من
 مرجح هو من جوهه هو نفس وجوهه هو قوة ووجد ان الجوهر الذي
 بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانه في الكون او كانه
 غير مميز عنه بالفعل ثم لا تصحى صور الموجودات بتغير لضم انه يجب ان ير
 الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عن المادة فلو ان يكون هذا الجوهر
 فاعلا غير منفصل اصلا ولا بالحقه كلال ولا يقب ولا ضار ان كان هذا
 هو الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كان الجوهر الذي بالقوة لا من قبل ان
 محض وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهه
 بالفعل لزم ان يتقوى الامر في الموجودات الفاعل المتفعله الى جوهه هو
 محض وان ينقطع السلسل بعد الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما
 محرك فاعل بالمقدّمات التي الخاصة به هو موجود في المقالة التاسعة من الكتاب
 الذي يبرر قوة السباع الطبيعي فلما اتفق هذا الجوهر بطرق خاصة وما
 على ما هو معلوم في كتبهم نظر واف طبقة الصور الحركية الهيولانية فوجدوا
 بعضها اقرب الى الفعل وابعد ما بالقوة كمنها مصدرية عن الانفصال اكثر
 من غير هذا الذي هو علامة المادة الخاصة بها والقوى النفس من هذه
 اشدها تميزا عن المادة وبخاصة العقل حيث كوا فيه هل هو من الصور المادية
 او ليس من الصور المادية ولما التفت الى الصور المذكورة من صور النفس ووجد

مميز من الجوهر على ان علم الادراك هو التميز من الجوهر ولما وجد العقل
 ميزه منفصل علما ان العلة في كون الصورة جامدا او مدركة لشيء اكثر من
 اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جامدا او غير مدركة اذا كانت كالا محض لا
 القوة كانت عقلا وهذا كما قد ثبت برهان واثبت به طبيعة ليس
 ان شتين في هذا الموضع البرهان الاول اجمع ما شاهد ان يكتب في
 كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك شتي بغيره من افاض في ضامة النظر
 ادنى ارباض انه غير ممكن في هذا الحي من الطرق ونقوا على ان ما ليس منفصلا
 اصلا فهو نفس وليس بحجم لان كل منفصل جسم عندهم في مادة فوجهها من
 على الفلسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الاول الى التي اسلموا بها في
 بيان هذه الاشياء لا في هذه الاشياء انفسها التي اتمت عليهم هذا العمل
 ونقوا على ان ههنا موجودا هو عقل محض ولما راوا انهم النظام ههنا في
 وفي افعالها يجري على النظام العقلي الشهير بالنظام الصناعي علما ان ههنا
 عقلا هو الذي افاد هذه القوى الطبيعية ان يجري تصنيفها على عقل العقل
 من هذا الامر من علم ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي افاد
 الموجودات الرئيسة والنظام الموجود في افعالها وعلومها من علم ان عقله
 دانه هو عقل الموجودات كلها وان شئ هذا الموجود ليس ما يقبل من
 هو غير ما يقبل من غير كمال في العقل الاضافي ولانه لا يبع فيه النظم
 وهو ان يقال كل عقل فاما ان يقبل دانه او غيره او يقبلها جميعا ثم يقال
 ان ان عقل غيره فاعلم انه يقبل دانه فليس يجب ان يقبل غيره وقد تكلف في

فما تقدم وكل ما نكلم فيه من العنصر الشرطي الذي صاغه على اوله فليس يصح
 وذلك العنصر الشرطي لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والزم به نفس
 اما ان ابدأ وما اكثر من واحد والعنصر الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو
 ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة فالليس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين
 صحة هذا الاصل وصحة المستثنى وهو المقدمات التي قلنا انها صحيحة
 ونسبها الى الرجل اليهم على انما قصد هم اوابن او قريب من اوابن واذا تاول
 ما قلناه كان قياسا صحيحا لكل صحيح المعنى اما صحة سخره فان الدف
 استثنى منه هو مقابل التالي مانع مقابل المقدم لا كما فهم هو انهم استثنوا
 مقابل المقدم وانجروا مقابل التالي لكن لما كانت ليست لاريل ولا هو مشهور
 ولا يقع وبإحدى الراي بما قصدت تراش في غاية الشناعة لا سيما من مراد
 فطر هذه الاشياء شيئا فليست شئ من العلوم هذا الرجل تشويها عظيما
 واجمع العلم من اجله وطريقه **قال** اوجابنا القول الثاني قلنا انما وان
 لم نقل ان الاول من اوجابنا ان كل حادث حدثنا ثانيا فاما نقل
 انه متله وقد وجب منه ان لم يزل بصفة القاعدين فلم يزل فاما لا يضا
 غيرنا الا في هذه العدة ولما في اصل الفعل فلا واذا وجب كون العاقل
 عالما بالافاق في فعله فكل من نام في فعله والواجب من وجب اجماعا
 الفصل فسمان ارادى كفعل الحيران والامسان وطبع كفضل الشمس
 والبارق السحير والماء في البيرين واما يلزم العلم بالفعل والقول الا اذا
 كما في الضاع على البيرة فاما الفصل الطبيعي فلا ومنكم ان الله تبارك وتعالى

وذكر

نقل العالم بطريق اللزوم من ذاته بالطبع ولا اضطرار لا مطيق لا ارادة ولا
 بل لم يكن من ذاته كما يلزم من الشمس وكلا لا مدرة للشمس لا كذا النور والانا
 على كذا السحير بلا مدرة للاول على الكف عن افعاله سالى من قولهم على كذا
 وهذا الخط وان يجوز تسميته فلا ينفى عن الفاعل اصلا فان قيل
 فرق وهو ان صدور الكل من ذاته بسبب علمه بالكل فمثل النظام الكلي هو
 فبان الكل ولا سبب له سوى العلم بالكل والعلم بالكل غير ذاته فليس
 علم بالكل لما وجد منه اكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا حاله ان
 فانهم فالارادة ذات يلزم منها وجود الكل على رتيبة بالطبع ولا اضطرار
 لا من حيث انه عالم بما في الجبل لهذا المذهب مما وافقهم على ان لا ارادة ولا
 لم يشترط علم الشمس بالنور واللزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقرب
 ذلك في الاول ولا مانع له **قلت** استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة
 شيئا شنيعا وهو ان البارق تعالى للبرق ارادة لا في الحادثات ولا في الكل
 فعله صادر عن ذاته ضرورة كصدور النور من الشمس فكل علم انهم قالوا
 كونه فاعلا يلزم ان يكون عالما والعلافة ليس ينفون الارادة عن البارق تعالى
 ولا يشيرون له بالارادة الشريفة لان البشرية انا هي لم يوجد نفس في المريد
 وافعال المريد فاذا وجب المراد له لم النفس وارفع ذلك فلافعال الشمس
 ارادة وانما يشيرون له من غير الارادة ان الافعال الصادرة عنه هو صادرة عن
 علم وكل ما صدر عن علم فكيف هو صادرة ارادة الفاعل لا من ذرة باطنيا او لغيره
 عن طبيعة العلم صدور الفعل من كذا هو من الفلاسفة لانه اذا قلنا انه مريد

فمثل

قلت

استفتح

فان حكى

عن الفلاسفة

شيئا شنيعا

وهو ان البارق

تعالى للبرق

ارادة لا في

الحادثات ولا

في الكل

فعله صادر

عن ذاته ضرورة

كصدور النور

من الشمس

فكل علم انهم

قالوا

ثم ان يصدر عنه العنان معاودة ذلك قصد واما الصديق فينبول على
 راية على العلم وهي الارادة هكذا المعنى ان نعيم سوت الارادة في الاول
 العلامية فهو عند علم مراد من علمه وانه واما قوله ان العقل خصا
 اما لم يبق واما ارادى فبالنظر في فعله من العلامية لا لم يبق بوجه من الوجوه
 ولا ارادى بالجلال بل ارادى من غير العقل الموجود في ارادة الانسان
 ولذلك اسم الارادة معقول عليها مباشرة العلم كما ان اسم العلم لك العلم
 القديم والمحدث فان الارادة في الحيوان والانسان افعال اخرى لها من
 نفس معلولة عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والبارى ثم من غير
 يكون فيه صفة معلولة فلا يسمي من سوت الارادة الا هو العقل معقول بالعلم
 وان العلم كما قلنا بالصديق في العلم الاول بوجه ما علم بالصديق مقصد الله
 دليل على ان هذا صفة اخرى وهي التي هي ارادة الوجه الثاني **قال**
 ابو حامد وهو ما نسلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم ايضاً بالصادق
 فعند علم فعل الله تعالى واحد وهو العلول الذي هو عقل بسيط فينبول
 يكون عالماً بالاجرة والعلول لا ولا يكون عالماً ايضاً باصداره منه فقط فان الكل
 لم يوجد من الله تعالى حصة من بالوسائط والتولد والازوم الذي يصيد منه
 لم يسمع ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الاثبات بل من هذا لا يلزم في العقل
 الارادى فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر موقوف على ان يكون تحريك ارادى
 وجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم باسئل من سبب الحركة **مضاد**
 منه وكسره غير هذا ايضاً لا حجاب له **قلت** للواجب من ان يقال ا

يصيد ما هو

الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عما صدر عنه وما صدر عن ذلك الصادر
 ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فينبول ان يكون عالماً بكل ما صدر عنه بجملة ان
 ربي ثم منه ان يكون علمه من حيث علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن العلم ثم **قال**
 ابو حامد مجيباً الذي اعتبر في العلم من العلم من العلم فان قيل لو تضمننا ما لا يعرف
 نفسه كان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فكيف
 في الزم في غيره وكيف يكون العلول شرف من العلم **قلت** هذا الجواب ناقص فاعلم
 في العقل بالشيء ثم جابى هو فقال قلنا هذا الشناعة لا رادة من العلم
 في العلم في رادة وتوحدت العالم بحسار كما بها كما ارتكس سائر الفلاسفة وان كان
 من رتبة الفلاسفة ولا اعتراض ان العالم حادث في الارادة **قلت** يريد الله بحجب
 عليهم ان كانوا من اوجوا انه يعرف مصنوعة من غير الشناعة ان يقرنوا هذه
 الشناعة كما قالوا بشناعة اخرى من عدم العالم وتوحدت الارادة وهم لم يقولوا
 وانما هذا العلم الناقص منها ثم **قال** ثم تذكر ان على من قال من الفلاسفة ان
 ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اذا احتاج اليه في الاستفاد كالافادة في رادة
 فاعلم الانسان من العقول اما لتعلم على مصلحة في العوائق في الدنيا
 والاخرة واما لتعلم ذاته المطلقة النافعة ولكل سائر الخلق واما ذات الله تعالى
 فتستغنى عن التكامل بل لو تدبر من تكامل ذاته كانت ذاتة من حيث ذاتة
 وهذا هو قلة في السج وفي البحر وفي العلم بالحيات الداخلية تحت الزمان
 فانك واقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان التعريف الداخلية
 في الزمان للشيء الى ما كان ويكون لا يبرهنه الاول لان ذلك يوجب تميزه في

العلم

تأثيره لم يكن في سلبه لك نقصان بل هو كمال واما نقصان في الحواس في الحقيقة
 البهية لا نقصان بل اولى لما احتاج الى حواس لمحتصة بها عرض للتعلم و
 العلم بالجوهرية بل في حقهم انه نقصان فاذا كانت الحواس كالمواد في
 المحسوسات كلها في الاول لا يعرف شيئا من الحيات ولا يدرك شيئا من الحواس
 ولا يكون ذلك نقصانا فاعلم بالكمالات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره
 يثبت له ولا يكون ذلك نقصانا ايضا وهذا يخرج منه **قوله** هذه حجة
 من يقول انه لا يعرف الماديات وقد حكمنا مذهب القوم في الجبر في حقهم انه لا
 الادانة وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان البيا
 هو الموجودات كلها وانه المنعم بها ما معنى تشكيرا يقول في ذلك والقديس
 المسئلة في هذا الفصل مسورة جدية لا نفاكها من باب تاس العايب
 على الشاهد الذين لا يجمعها جنس ولا يجمعها مشاركة املا والجملة تكلمه
 في هذا الفصل مع ابن سينا لما اجمع يقول من يقول من الفلاسفة انه
 يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي
 حكمها من ابن سينا في تثبت هذا المذهب ويعلمها هو ايضا في معانيه
 هو مأخوذة من اصول المعرفة من الانسان وروى عن نقلها الى الباري
 وذلك لا يجمع لان المربين مقولة ما شئت ان الاسم وذلك ان ما يقع
 ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفصل في معناه
 صادقة لكن لا على من علم الانسان بالشيء الذي يبقوله لان عقل الانسان
 ما يدركه ويعقله ويتفكره عند سبب الفصل فيه هو الصور والعقل وما يرجع

هذا الفصل

هذا الجنس من المقدمات يرجع عليه بوجاهة وذلك ان كل من يفكر من الناس فضلا
 وبل من عن ذلك الفصل في آخر ومما في الثالث وهو الثالث رابع بطرس بن
 ان يعرف الفاعل العاقل الدوام التي تفرم من فعله المأول ونقول له ان هذا
 امر موجود في الذي يفعل بارادة فكيف اذا صنعت عالم لا يفعل بارادة واما
 قال هذا لان الذي اتمده هو في ثبوت العلم للباري ثبوت الماداة له ولهذا
 قال هذا لان لا حاجب عنه يوفق في انه ليس بل من ان يكون الاول يعقل فندم
 من الغير لا الفصل الذي لم يمتد ولا وهو العلة الشار والعلول الاولى
 ما حكمه من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره كان الانسان اشرف من
 وجوه الاتقان في هذا العقل انه من توهم الانسان انما هو احد ما يعقل
 ذاته ولا اخر يعقل ذاته وغير حكم ان الفصل الذي يعقل ذاته وغير اشرف من الذي
 يعقل ذاته ولا يعقل غيره فاما من عقله بالشيء ان الاسم مع هذا العقل من قول
 فاعل لا منفصل ولا اخر متفعل لا فاعل بل في حق هذا العقل ومما اجمع ابن سينا
 يعلمها هو في كل وقت وهو ان الذي اكثر على اشرف وكان في ان العلم
 الماداة وتقيم الماديات هو الذي اوجب عليهم ان لا يعتقد ان يشقوا ان الاول
 فيجوز انما يعلم الفاعل العاقل متفعله الذي هو غير من حيث هو بل قال
 هذه الشهادة انما يلزم الفلاسفة فقط ويؤكد العلول الذي هو الانسان
 من العلة الذي هو الخلق تعالى لانهم اذا افعلوا حدوث العالم كان من فعله الاول
 واذا اشقت الارادة اشق ان يعلم ما يصدر عنه وهو كقولهم انهم لا يعرفون
 عن الباري وهم واما ينفون الماداة للخلق وما اجمع من ابن سينا بقوله انما

العلمين الحديث والآن قد صرح عليه بما يقوله الفلاسفة في هذا الباب من الفرق
 بين العلمين وهو شيء لازم له في الحقيقة يقال ثم يقال ثم تكون على من قال من
 ان ذلك ليس بزيادة شئت فان العلم انا اصح اليه من غيره الى آخر ما كتبه وتخصه
 هذه الادراكات كلها ان كانت لتعنى في الادنى فالبارى منزه عنها فهو يقول
 لا ينبغي ان يكونا اعتقت مع اصحابك ان كونه لا يدرك بالجزئيات لتعنى في
 ادراك مقام البرهان عند كل على ان ادراك الجزئيات هو موضع نقص في
 كذلك عدم ادراك الغير ليس يتم ان يكون لتعنى في ادراك ادراك الغير هو
 يكون لموضع نقص للبرهان ولا انفصال عن هذا كله ان علمه ليس تقسم في الصدق
 والكذب المتبادلات التي تقسم الصدق والكذب على علم الانسان مثله
 ان الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انها امت ايضا
 اذا احدث واحدها كذبا لآخر وهو سبحانه بعيد في علمه لا من جميعا الى
 علمه ولا يعلمه اي لا يعلمه يعلم يقين نقصا وهو العلم الانساني ويطرأ على
 نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيقينه الا هو ولكن في الكليات
 بعيد في علمه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي تفضيه اصول الفلاسفة
 العقلاء منهم واما من فضل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير
 محيط عن صميمهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفصالا
 وثباتا لحر الموجودات والموجودات هي الموثقة فيها وعلم البارئ سبحانه
 هو الموثقة في الموجودات والموجودات هي المنفصلة منه واذا انظر هذا فقد
 وافق الراجحة من جميع المشايخ في الجاهل وبين الفلاسفة في هذا الباب

وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على حال فذلك كونه
 هذه الابواب ونسب فيها على ما يحضرها ونذكر ما سلف من ذلك **المسئلة**
الثانية في تحيزهم عن اقامة الدليل على انه يعرف ذاته نقول للسؤال لما في
 حدوث العالم بارادة استدلال بالادلة على العلم بالارادة والعلم جميعا
 على الحقيقة بل الحقيقة على ان كل شيء بنفسه وهو غير متغير في ذاته كان هذا
 متجا استقولا في ذاته المباشرة فاما انهم فاذا انقسمت الارادة في الاحداث ونظم ان
 ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والاطمئنان ان يكون ذاته
 واما ما شئنا ان يوجد منها العلول الاولى فقط ثم يلزم العلول الاولى
 انما في الختام ترتيب الموجودات ولكن مع ذلك لا يصح بذاته كالماتن يلزم منها
 السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كالا يعرف غيره
 من يعرف ذاته يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره وقد بينا من مدعيهم انه لا يعرف
 غيره والرفضا من الغفم وذلك من انقسمت بحكم وضمت فاذا لم يعرف غيره لم
 الا يعرف نفسه فان كل من لا يعرف عنه فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا
 فلنا فقد انكم ذلك على صان منكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من
 لا يعقل بارادة وذلك وامتيان ولا يصح ولا يصح فهو ميت ومن لا يعرف غيره
 فهو ميت فان جاز ان يكون الاول ماليا من هذه الصفات كلها فاذ حاجة
 بان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل شيء من المادة متصل بذاته فيعقل بنفسه
 فقد بينا ان ذلك محكم لا برهان عليه وان قالوا البرهان ان الموجودات تقسم
 الى حي وميت والحي اقدم واسبق من الميت الاول اقدم واسبق من الميت

ملا

وكل شيء لا يتغير بآلة اذ يستحيل ان يكون في مفعول لا يتغير الى شيء لا يكون حيا قلنا هذه
 محتمات فاما نقول لم استحال ان يلزم من لا يعرف شئ من غير نفسه بالربا
 اكثر من او غير واسطة فان كان المحل لذلك كون العلول اشرف من العلول
 يستحيل ان يكون العلول اشرف من العلول وليس هذا برهايا ثم يتكروا ان
 فان الوجود الكلي تابع للذات لا في مفعول والدليل عليه ان غيره ربما عرف شيئا
 ذاته فيعرف في نفسه وهو لا يعرف ولا يصح ان يقال العاقل الموجود ينقسم الى
 ولا معنى للعالم والمباحل فليكن البصر اقدم وليكن الاول بصيرا والابا الاشياء
 لكم بكون ذلك ويقولون ليس الشرف في البصر والعلم به الاشياء بل في
 من البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذي في العلم او في العلم
 فذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ الازات والاراء وهذا شرف
 مخصوص له بالذات وانه يسطرون الى في مفعول لا يتغير بآلة اذ لا يمكن ان يكون
 سوى الارادة ولا يمكن ان يكون الارادة سوى حدوث العالم وبما ذلك بعد
 كله على من يلزم هذه الامور من مفعول العقل فجميع ما ذكره من صفات الاول او في
 لا جهة لهم على الاختيارات وطمح في تكلف الفقهاء في صفات النفسانيات
 ولو كان العقل في الصفات الالهية لا يجب انما العجيب من محجهم بانفسهم واد
 ومن اعتقادهم انهم عرفوا ان هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخط
 والمحال **قلت** من اعجب الاشياء ادعواهم ان حدوث العالم يلزم منه ان يكون
 من الارادة والمحدث بعد ما حدثت من الطبيعة ومن الارادة ومن الاتفاق
 اما الذي يحدث من الارادة فهو الامور الصانعة واما التي تحدث الطبيعة

فهي الامور الطبيعية ولو كان للحادث لا يحدث من ارادة كانت الارادة ما
 في هذه وسلم ان حدوث الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم ان كان حادثا
 فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي من مصادره او من طبيعة اخرى من ان
 من مصادره صانعة وهي الارادة ولكن اذ انبثت الله بعد من فاعل اول اثر
 على هذه وجب ان يكون مراد وان كان لم يكن من مفعول وجود المراد كما قال يلزم ان
 يكون عالما فكذا ما كتم العلة في هذا الاصل والقول كذا الذي كذا
 عن المكملين انما صار مقصدا لان فيه شبهة الامور الطبيعية بالامور الصانعة
 واما قوله من العلة انهم يريدون ان ما يصدر عن المبدأ تعالى يصدر
 بطريق الطبع مفعول باطل عليهم والذي يريدون في الحقيقة ان صدور الموجودات
 عنه هو بحجة على الطبيعة والارادة الصانعة فان كلتا الجهتين بطريق
 وليس يقينان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور
 الفعل عن سببانه صدورا طبيعيا وصدورا اراديا بل هو مفعول الارادة
 فان الارادة في الحيوان هي المكنة وان كان لها ان يتقرب من حركة موقوفة عن
 هذه المكنة على الحقيقة التي يكون بها المكنة في الشاهد فهو صادر عنه بحجة الصانع
 من الارادة ولا يلزم ذلك الامور الصانعة والبرهان على انه مراد انه عالم بالصدق
 بل كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الصانع وما وذلك يستحيل
 ان يكون فعلا احد الصانعين باختياره والميلسون به في هذا الباب فكلهم
 ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى
 الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها معنى الدان الى

وهو لا ينفصل عن هذه الحركة انما يصدر عن العجز اذ الحقارة ما يرضى وهو
 يكون الشيء في نفسه من غير ان ينفصل عن هذه الحركة انما يصدر عن العجز اذ الحقارة ما يرضى وهو
 الطبع ويطبقون ايضا اسم الطبع على كل قوة بعدد متماثل على مثل الانا
 التي تصدر عن الطبع من غير ان ينفصل عن هذه الحركة انما يصدر عن العجز اذ الحقارة ما يرضى وهو
 ليس لها عقل وانما عقلها باليد وهم يقولون انها صادرة عن عقلها
 يشعرون بها الامور الصناعية التي تخرج من ذاتها وتصدر عنها افعالها
 مستظهرة لذلك يقولون ان سلطانها ليس فيهم انه من الظاهر ان الطبيعة العقل
 مستولية على الكل فاما بعد هذا الاعتقاد ما قولهم بربها واحد واما من يضح
 حكما كليا ان العارفين بذاته يعرفون غيره الذي صدر عنه فانه يلزمه ان يركب
 يعرف غيره لا يعرف ذاته لما كان بطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره بما
 ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك الزمان يكون الاول لا يعرف ذاته
 والاولام صحيح واما ما حكاه من الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم
 ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان يكون ميتا فهو قولنا
 موافق من مقتضات مشهورة وذلك لان من ليس بحي فليس هو ميتا الا
 ان يكون شانه ان يقال الطبيعة لا ان يربى ميت ما يدل عليه لفظ موافق
 في نفسهم هذا العقاب الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون
 حيا واما اجاد هذا اذا فهمنا من الطبيعة انها مقولة باشرافك الاسم على
 والفساد واما مقوله فان عادوا الى ان كل ما هو يرى من المادة فهو عقل
 بذاته فيفعل بنفسه فقد قلنا ان ذلك حكمهم لمرجهان عليه فانه قد سلف

من قولنا جبر بها فهم عليه حسب ما بقي مرفوع البرهان عليه اذا رجع في
 الكتاب اعني ان النفس قوة لا بد من تميز الشيء اذ يخرج من موضع الطبيعة
 واما ما حكاه ايضا من اجتماع الفلاسفة في هذا مقولهم ان الموجود اما ان يكون
 حيا او ميتا والحي اشرف من الميت والميت اشرف من الميت فهو في ضرورة فانه
 فهم من الميت المرات كانت المقدمات مشهورة صادرة واما قوله ان يكون
 ان يصدر ما ليس بحي حيوة وبما ليس به علم ويكون اشرف للميت انما هو
 من جهة ما هو مبدأ لكل فقط نقول كاديب فانه لرجحان ان يصدر من الميت
 بحي حيوة لكان ان يصدر من ما ليس به حيوة موجود وحيوان ان يصدر من
 اشرف من اي شيء اتفق ولم حمله على الاسباب والمسيات موافقة لاف
 القول بقدم وناحية ولا في النوع واما قولهم ان ما هو اشرف من
 فهو حي بتميزه قول القائل ما هو اشرف ما لم يسمع وبصر فليس سم وبصر
 لا يقولون هذا لانهم يتفقون من الميت الاول السمع والبصر وادراجا
 عند هم ان يكون ما هو اشرف من السمع والبصر ليس بسمع ولا بصر
 فيجوز ان يكون ما هو اشرف من السمع والبصر من العالم غير حي ولا عالم وايضا
 عند هم ان يصدر عما ليس له علم ماله علم وهذا الكلام هو غلط
 جانا فانه انما كان عند هم ما ليس له سم ولا بصر اشرف ماله سم وبصر
 بالطلاق على من جهة ماله ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم
 فلما كان العلم ليس قوة شيء في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس به علم
 من هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ وذلك لان المبادئ لما كانت متماثلة

حقا

قوله ان

له بصر ماله بصر
 بحولك تصدقك

و من غير العالم لم يكن ان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كالحال في الملوك
العالمه و غير العالمه فشره المبدأ ليس يمكن ان يفضل شره العلم لا في وقت
شره المبدأ الغير عالم شره المبدأ العالم وليس يمكن ان يكون فضيله المبدأ
من فضيله العلم ولذلك وجب ان يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في العالم
من الفضيله وهي العلم واما في العوم من ان يضعوا بالبيع والبيع لا
لمن عروصفه بها ان يكون وانفس واما وصف نفسه في الشئ بالبيع
والبيع منها تنبها على ان سبانه لا يفوت في انواع العلوم والمعرفة
يكن في تعريف هذا المعنى للجمهور لا بالبيع والبيع ولذلك كان هذا التاني
حاصلا باطلا ولا يجوز ان يحمل من تعاريف الشئ المشتركة للجميع كالجبر
كثير من المسؤولين الى العلم بالبرية فجميع ما تفنى هذا الفضل توفيه ونفاه
من الجامع فانا لله وانا اليه راجعون على راي العلماء و ما يحتمل طلب
الذكر في امثال هذه الاشياء اسأل الله ان لا يجعلنا من حجب الدنيا على
الآخرى ولا يورثي عن الا على ونحتم لنا ما نجنى انه على كل شئ قدير
المسألة الثالثة عشر في ان بطلان قولهم ان الله تعالى من فهم لا يعرف
لمبريات المنفعة بانقسام الزمان الى الكاين وما كان وما يكون وقد ا
على ذلك فان من ذهب بهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يحق هذا من جهة
ومن ذهب الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد نعم انه
يعلم الاشياء على كذا لا يضل صا الرمان ولا يختلف الباحي والمقبل
والان ومع ذلك نعم انه لا يربى عن علمه متقال ذرة في السموات ولا في

الارض من لا يعلم لمبريات يقع على ولا بد ان لا من فهم من فهم ثم لا يشك
بالأمر من ومن هذا يقال وهو ان الشمس مثلا تكسف فخلا بعد ان
تكسفه ثم تخلي فحصل له تلك احوال ان الكسوف حالة حق مدوم ولكنه
كان منتظا لوجوده او سيكون وعال هو فيها موجود او هو كائن وحالنا
هو فيها مدوم وكسوف كان من قبل ولما نارا هذه المسئلة الالهية من العوج
ثلاثة علوم مختلفة فاما العلم او لان الكسوف مدوم وسيكون ولما نارا انه
كاين وثالثا انه كائن في الظاهر وليس كائنا الا ان هذه العلوم الثلاثة علوم
ومختلفة ومغايرة على المحل ويجب تميز الذات العالمية فانه لو علم بعد الاجل
ان الكسوف موجود الا ان كان محلا لا علما ولو علم عند وجوده ان
مدوم كان محلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض ونعم ان الله تعالى
تختلف طاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يورثي الى التغير والعالم مختلف حاله
ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع العلوم فاذا تغيرت العلوم تغير العلم
واذا تغير العلم فقد تغير العالم لانه والتغير على الله تعالى ومع هذا
انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وموارضه ولكن لما يقف في الاول لا
تختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشئ موجود وان العلم موجود وانها حصل
منه برسالة الملائكة التي سورها باصطلاحهم معقولا مجردة ويعلم ان
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطع على سطحيهما الراس والذات
وانها يجتمعان في بعض الاحوال في العقد يتكسف الشمس او يحول جرم
بيننا وبين اعيان الناطقين فتستتر الشمس عن الادين وانه اذا حاضرت العقدة

شلا بمقدار كذا وهي سنة مثلا فانما تكسفت مرة اخرى وان ذلك لا يكسف
 يكون في جميعها اولتها او بعضها وان تكسفت سائمة او سامين وهكذا الى جميع
 احوال الكسوف وعوارضه فلا يربط عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف
 وفي حالة الكسوف وبعد الاجل على وجه واحد لا يختلف ولا يوجب تغيرا
 في ذاته وهكذا علمه بجميع المواضع فانما انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
 لها اسباب اخر الى ان تتحقق الحركة الدورية الساتية وسبب الحركة بعض
 الساتية يتركب من النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى واللازمة العارفين
 فالكل معلوم اي هو مكتشفه انكشافا واحدا متساويا لا يترفيه الزمان
 ومع هذا حالة الكسوف لا يترى انه يعلم ان الكسوف موجود لان ولا يعلم
 بعده انه انجلي الى ان وكل ما يوجب في تفرغه الاضافة الى الزمان فلا يتصور
 ان يعرفه لانه يوجب التغير هذا فيا يتقسم بالزمان وهكذا من هبهم فاما
 بالمادة والمكان كاشحاص البنى والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض
 ربه وعروضا له فانما يعلم الانسان المطلق سلم كل واحد وعلم عوارضه
 وانه ينبغي ان يكون من كبريا من اعضا بعضها للبطش وبعضها للشيء وبعضها
 للادراك وبعضها رزق وبعضها فرد وان نواة ينبغي ان يكون مشوقه في اجزاء
 ومعهم جزا الى كل سعة في اقل الادي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وسفاهة
 ولما ربه حتى لا يربط عن علمه شيء بيده كليا فانما شخص ربه فانما يتبين من شخص
 للحس لا العقل فان عماد التميز الير الشارة الوجهة معينة والعقل يعقل الحقيقة
 الكلية والمكان العام فانولنا هذا وهذا هو اشارة الى نسبة خاصة بذلك الحس

الى الناس كونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه
 قاعة اعتقادهم واستقوا بها التراجع بالكلية اذ يقولون ان ربه لا يتلاوا كما
 الله او صفة لم يكن الله عالما بما يجده من احواله لانه لا يعرف ربه بعينه فانما شخص
 وانما له حادثة بعد ان لم يكن فاد لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وانما له كنه
 ربه ولا اسلامه وانما يعرف كنه الانسان واسلامه مطلقا كمالا لا يخص
 بها شخاص بل يلزم ان يقال بحسب محمد صلى الله عليه وسلم بالبقوة وهو لا يعرف
 في تلك الحال انه يتعرف بها وكذلك الحال مع كل شيء معين وانه انما يعلم ان
 من تحته بالبقوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما البنى المعين شخصه فلا يعرفه
 فان ذلك يعرفه بالحس والاحوال الصادقة منه لا يعرفها الا في احوال تقسم
 ما بقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها متباعدة
 ما لردنا ان نذكر من نقل من هبهم او لا ثم من تفرغه ثانيا ثم من القياح عليها
 الصادقة فذلك لان حالهم وجده بطلانه وجا لهم ان هذه الاحوال تلاحق
 مختلفة والمخلوقات اذا عاينت على محل واحد وجب فيه تغير لا محالة فان كانت
 حالة الكسوف عالما بان يكون كما كان قبله فهو جاهل لا علم وان كان عالما بان
 كاي قبل ذلك كان عالما بان لم يكن وبعد ذلك كان عالما بان لم يكن فقد
 اختلف علمه واختلف حاله فلم يميز التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلف العلم ما
 اختلف العلم اختلف العلم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن يكون له
 علم بان لا يميز ثم حصلت حالة الوجهة فقد تغير وعقوت هذا بان الاحوال
 ملك عال هي اضافة شخصه كقولنا بيانا وشكلا فان هذا لا يرجع الى

ذات هو اضافة محضة فان هو الذي كان من بينك الى شاك تغيرت
 اضافتك ولم تغير ذاك هذا يدل اضافة على الذات وليس تبدل الذات
 ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك ^{تدبر} ما
 الاجسام او اقدم بعضها لم تغير بذلك قولك الزمزم ولا تدرك لان
 تدرك على تحريك الجسم المطلق او لا تم على المعين ثانيا ثم مررت اجسام بل يمكن
 اضافة العدة الى الجسم المطلق وهذا ثابتا على اضافة محضة فلهذا يجب ^{تدبر}
 اضافة لا تدرك في حال العاد والثاني تغير في الذات وهو لا يكون عالما فيعلم
 في لا يكون قادرا فيقدر فلهذا تغير والثالث تغير المعلوم موجب تغير العلم بما
 حقيقة ذات العلم من غير اضافة الى المعلوم الخالص اذ حقيقة العلم ^{المعينة}
 متعلقة بذات المعلوم المعين على ما هو عليه فقلته مر على وجه آخر علم آخر ^{العلم}
 متعاقبة بموجب اصلها في حال العلم ولا يمكن ان يقال ان للذات ثلثا
 تغير علمها يكون بعد كونه باه سيكون ثم هو يصير علمه باه كان بعد ان كان
 عالما به كاي فاعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان
 في العلم حقيقة ذات فبذلك لها موجب تبدل ذات العلم فلم يمتد هذا التغير
 وهو محال على الله تعالى ولا امر من وجهين احدهما ان يقال ثم تتكون
 على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت ^{سبب}
 وذلك العلم قبل وجود علم باه سيكون وهو عينه عند الوجود علم بالكون ^{هو}
 سببه عند الوجود علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا ^{تدبر}
 تبدل ذات العلم فلا موجب لتبدل ذات العلم وان ذلك متبدل متعلقا ^{تدبر}

المحضة فان الشخص الواحد يكون عن عينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شاك
 فتعاقب عليك الاضافات والتغير ذلك الشخص المشغل وهكذا ينبغي
 ان نفهم الحال في علم الله تعالى ما سلم انه يعلم الاشياء بسبب واحد في الاول
 والآخر والحال لا يتغير ويترفعهم في التغير وهو متفق عليه وقولهم ^{من}
 اثبات العلم بما يكون ^{من} ولا يقتضي بعد تغيره فليس يعلم من اين عرفنا ذلك
 بل خلق الله لنا علما بقدره من ربه ضا من طبع النفس واد امر هذا العلم
 ولم يكن يتلقى لنا علما اخر ولا عقل عن هذا العلم كعلمه بطبع الشمس ^{المعينة}
 بموجب العلم السابق بقدره لان بعد مائة مائة قدم من قبل وكان ذلك ^{العلم}
 الواحد الباقي كايضا في الاضافة فلهذا الاحوال الثلث صحت قولهم ان الا
 الى العلوم المعين واحدة في حقيقة ومما اختلفت الاضافة اختلف ^{العلم}
 الاضافة واثبت له ومما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير ^{تدبر}
 ان مع هذا ناسكوا اسكت احكامهم من العاقبة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه
 وان علمه باه عين ذاته لا يعلم الانسان المطلق والمطلق والمطلق ^{المطلق}
 وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها تختلف لا تخرج العلم الواحد كايضا
 علما بالمختلفات لان الصفات تختلف والاضافة تختلف والاضافة الى المعلوم ^{تدبر}
 للعلم فوجبه لك تعددا واحدا فالاضافة انقطع مع الفاعل او المتأثر ما ^{يبد}
 بعضها من العلم بالحيوان لا يبد من العلم بالجماد ولا العلم بالنبات ^{من}
 يبد من العلم بالسرور فمما تختلفان ثم هذه الفروع والامتنان والعرضي الحقيقة
 لا غاية لها وهي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تلحق وتعلم واحد ثم ذلك العلم

تدبر

بما ان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان علمنا اشرف من علمنا اعلم الله
يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فالموجود اذا وجد ان وجد
اشرف وجوده اخص والوجود الاشراف هو علمه الاخر وهذا هو معنى قول الفلاس
ان الباري يتم هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رسولنا
الصوفي لا هو الا هو وكل هذا كله هو من علم الرايحين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من العلم الشرعي ولا يشبه
غيره من جهة فقد ظلم كماله من جهة اخرى فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد الحادث من الوجود
فذلك معلوم من النفس لا من الخارج الثاني **قال** ابو حامد هو ان يقال وما المانع
على اصحكم من ان يعلم هذه الامور الجارية وان كان يتغير وهذا اعتقاد ان هذه
من التغير لا يتغير عليه كاديب جهم من التغير الى ان علمه بالحوادث فادرك ما اعتقد
الكرامية من عند اخرهم انه محل الحوادث ولم يذكر جواهر اصل الحق عليهم السلام حيث ان
لا يخرج من التغير ولا يخرج من التغير والحوادث فهو حادث وليس قديم واما انتم فقد حكمتم
العالم قديم وانه لا يخرج عن التغير فاذا علمتم قديمكم متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد فاب
قبل انما اعتقاد ذلك لان العلم بالحادث في ذاته لا يخرج ان يحدث من جهة او من جهة
و باطل ان يحدث منه فانما قد بينا ان القديم لا يصدق منه حادث ولا يصير فاعلموا
انكم كنتم فاعلموا انه لا يوجب تغيرا وقد قرنا في شيئا حدث العالم وان ذلك في
من جهة غير تلك كيف يكون متغيرا ومنه الله حتى تغير احواله على سبيل التغير
من جهة غير تلك كل واحد من القسرين غير محال على اصحكم اما قولكم انه يستحيل ان
من القديم حادث فقد ابدلناه في تلك المسئلة كيف ومنكم يستحيل ان يصدر من القديم

حادث هو اول الحوادث فبشرط استحالته كونه اول ولا يصدق الحوادث فليس لها
اسباب حادثة الا من نهاية بل يتحقق وساطة الحركة الدورية التي هي قديم هو نفس
الفلك وجوهره فالنفس العنكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء
من اجزاء الحركة يحدث ويتحقق وما بعد متجدد لا عدة فاذا الحوادث صادرة من القديم
عندكم ولكنه اذا نشأ تحت احوال القديم تشابه فيض الحوادث منه على الدوام كما
تشابه احوال الحركة لما ان كانت بتعدد من قديم متشابه لافعال فاستبان ان كل جزء
منهم يعرف بانه يجوز صدور حادث من قديم او كان يصدر على التماسيب والدوام
فذلك العلم للمادة من هذا القبيل واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه
من غيره فقول ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الامثلة امور احدثها التغير وقد
بيننا لزومها على اصحكم والثاني كون الغير سببا للتغير وهو غير محال عندكم
حدثت الشيء سببا للحوادث العلم بكم انكم تفعلون مثل الشيء المتلون بازاء
للقدرة الباهرة سببا لانطباع مثال الشيء في الطبقة للبلدية من القدرة عندكم
الحوادث الشف من القدرة والمصدر فاذا اجاز ان يكون هذا سببا لانطباع الصورة
في الحدثة وهو متحقق لا يصدق ان يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحدوث
علم الاول بها فان القوة الباهرة كما انما مستعدة للادراك فيكون خصوص الشيء
المتلون مع ان تقع للجواهر سببا لحدوث الادراك فلكي ذات المبدأ الاول عندكم
مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل في وجود ذلك الحادث فان كان
فيه تغير القديم فالقديم المتغير منكم غير متغير وان رغبتم ان ذلك يستحيل في
واجب الوجود وليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العدل

تقول

والعلاقات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بتقديم متغير ومثلها الثاني
 الذي يتجسد هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يشبه التخييل ^{سبلا} والاشياء
 الغير عليه فقال ولم يتبين عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحادث
 وسببا لم يكون حدوث الحادث سببا لحدوث العلم ^{السبب} له بما كانه ^{العلم} في نفسه
 وتحصل العلم لنفسه ولكن بلا وسائط وتوكلتم ان ذلك يشبه التخييل فليكن كذلك
 فانه لا يوافقكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم
 والطبع ولا علة له ^{العلم} لان لا يحصل وهذا ايضا يشبه نوعا من التخييل ويشبه الاول
 كالاعتراض الى ما يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كاله وان يكون
 مصدر للعلم الاشياء فلهذا ليس يتبين قلنا ان كاله وان يعلم جميع الاشياء ولو قلنا
 حصل لنا علم مغاير لكل حادث لكان ذلك كاله لان لا تضيق اما لا تتخيل
 فليكن كذلك في حقه والله اعلم **قلت** هذه المعاني في الاول للعلافة
 وهي معانده بحسب انهم لا يحب الامور في نفسه هو ان يقال لهم من اصوكم
 ان هذه نافع بامته للحادث وهو العلة فتر ان اكثرهم ان يكون القديم الاول
 محلا للحادث ولا شتره اما اكثرهم ذلك من قبل ان كل ما علة للحادث في نفسه
 فهو حادث ومن معانده حذر بان الحادث متعاملا على القديم وهو الحادث
 التي تميز جرمي للحل الحادث فيه ومنعها ما علة وهو الحادث التي لا تميز جرمي
 الحاصل لها كالمركب في كيان الجسم المتحرك كالاشفاق والاضاءة والقديم ^{العلم}
 منه ما لا يخل بركب اصلا ولا احاديات اجلا وهو ما ليس بحسب ومنعها ما علة
 بغير تلك كانت وهو القديم الذي هو جسم كاله جرم الساقية واذا كان هذا ^{العلم}

علة

تدعيه العلافة ففهم المعانده هو معانده بالجلد لان الكلام انما هو في القديم ^{العلم}
 ليس بحسب ولما في هذه المعانده للعلافة ان يجرب العلافة في ذلك ^{العلم}
 انهم انما صنعوا ان يوجد لهم علم حادث من قبل ان العلم للحادث فيه لان ان
 يكون من ذاته او من غيره فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث ومن ^{العلم}
 ان لا يصدر من القديم حادث فهو يعللهم في قولهم انه لا يصدر من القديم حادث
 من جسم العلة قديما ورضعهم ان الحادث يصدر عنه وانفسا لهم من هذا
 هو ان الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم من قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن
 قديم محموم وحادث في مكانه وهو علم الساقية ولذا كان صار منكم ^{العلم}
 بالحقبة من القديم المطلق والحادث المطلق وذلك ان من جهة هو قديم ومن جهة
 هو حادث وهذا الوسط هو الحركة الدورية الساقية عندهم فانها عندهم بداية
 بالبعيد حادثه بالاجزاء فمن جهة ما هو قديمه صدرت من قديم ومن جهة اجزاءها ^{العلم}
 صدرت عنها احداث لانها لها وانما مع العلافة وجوب الحادث في الاول
 انه ليس بحسب والحادث لا يوجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم
 والمعتبر عن المادة لا يقبل معانده القسم الثاني من سببهم وهو ان ^{العلم}
 الاول لا يكون معلوما انه يجوز ان يكون علة شيئا يعلم الانسان اني ان يكون
 العلومات هي سبب علة وحدها سبب حدوث علة بها مثل ما ان العلة ^{العلم}
 هي علة ادراك الجبر والعقلات علة ادراك العقل هو يكون على هذا ^{العلم}
 وحده لها هو علة ادراكها لا علة خلقها علة وهذا مستحيل عند العلافة ان
 علة لا يكون علما لان علما معلول للوجودات وعلة لها ولا يصح ان يكون ^{العلم}

القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل ملائكة اسنانا الدنيا
 الا كما كانا فاسدا والجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم
 الانسان اعم ان علمه هو العامل للوجودات لا الموجودات انما علمه
المسئلة الرابعة عشر في تجزئتهم من اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع
 لله تعالى بحركة الدورية **قوله** او جامد وقد قالوا حيوان وان لها نفسا
 الحيوانية كمنسوبة فوسا الى اربابنا بحركته بل ارادة تحركها عرضها بحركته
 فكذا السموات وان فرض حركتها بحركتها الذاتية مباداة رب العالمين فوجه
 استدراكهم قال ومنهم من دفع المسئلة بما لا يمكن ان كان ولا يمكن استحالة فاما الله
 تعالى فاد على ان يحل الحق في كل جسم فلا يكون الجسم ينع من كونه حيوانا لا كونه
 فان الشكل المخصوص ليس شرطاً للقوة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة
 في قبول الحق وانما ان يخرجهم من معرفته ذلك بدليل العقل فان هذا ان كان
 صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء عليهم السلام بالهام الله تعالى افهموا
 العقل ليس يدل عليه ولا يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل ان
 وكما نقول ما اوردوه دليلا لا يوجب الا ارادة طن فاما ان يقيد فطنا فلا يكون
 ان قالوا الساعات حركتها وهي مقيدة بحسبها وكل جسم يتحرك فله حركته وهي
 مقيدة اذ لا كان الجسم يتحرك كونه جسميا كان كل جسم يتحرك وكل حركته فاما ان
 متفيا عن ذات الحركه كالطبيعة وحركته الى اسفل والارادة في حركته الى
 مع الصدق واما ان يكون الحركه فاجا وكن حركته على طريق القس كونه الى
 الى فوق وكل ما يتحرك يتحرك في ذاته فاما الا يشر ذلك الشيء بالحركة ونحن نثبت

السموات

حركته الى اسفل واما ان يشعروا ونحن نسبية ان ادبنا انفسنا فصار
 الحركه هذه القسيما للخاصة الدارة بين النقي اما قسمة واما المصيرة واما ان
 واذا بطل ففان تغير الثالث ولا يمكن ان يكون قسما لان الحركه القاسم اجسام
 اخر حركته بل ارادة او بالقصر وتقوم لاحتج الى المادة ومما اشبه اجسام السموات
 يتحرك بل ارادة فقد حصل الغرض فادى في وضع حركات قسمة وبلاخره فلابد ان
 من الرجوع الى الارادة واما ان يقال انه يتحرك بالقصر والله هو الحركه فغيره
 وهو محال لانه لو تحرك به من حيث اجسامه وانته خالفة للزم ان تحرك كل جسم
 فلابد ان يخص الحركه بصفة بها يتميز عن غيرها من اجسام وذلك الصفة هي الحركه
 الغريب اما بل ارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى حركه بل ارادة
 ارادته تناسل اجسام نسبية واحدة فلم يستند هذا الجسم على المخصوصين ان يربط
 تحركه دون غيره ولا يمكن ذلك جزا فافان ذلك حال كما سبق فليس له حد
 العالم واد اشئت ان هذا الجسم يتحرك ان يكون متحركا من حيث الحركه بطل العلم الاول
 وهو تقدير الحركه القسمة فيبقى ان يقال هي الطبيعة وهو غير ممكن لان الطبيعة
 مجردة عاقلة لا يكون سببا للحركة لان معنى الحركه هو من مكان وطلب مكان اخر
 فاما كان الذي للجسم ان كان ملائكة فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك في حلقه
 على وجه الماء واذ غمس في الماء تحرك لا وجه الماء فانه وجد المكان الملائكة
 والطبيعة فآتية ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه حركته الى اللام لا يربط
 من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان يكون لها طبيعة لان
 وضعه وارب من العرب من هو عابدين اليه والمعرفه عنه بالطبع لا يكون مطلوبيا

الحركة

بالطبع ولذلك لا يعرف ذلك الهواء الى ما بين الماء ولا الى ما بين من لا يتحرك
على الارض فيفر الى الهواء فلم يبق من القسم الثالث وهي الحركة الاثنية **قلت**
اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك
بحسب من خارج وان هذا هو الذي يسمى متحركا بغيره وبغيره واما ان كل
ما يتحرك من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فتقول ليس معروفا بنفسه وانما
هو مشهور والمذهب في كل فروع البرهان على ان كل متحرك يتحرك بغيره
فله متحرك موجود فيه هو غير المتحرك باستقامتهم مع ما مات اخره وقد
ومع ما مات في تباين اربعين اخر وهو امر يوقف عليه من كنههم ولكن ليس
معروفا بنفسه ان كل متحرك يحرك عن متحرك من خارج فانه يفتي الى متحرك
من تلقاء نفسه التي وضعت هنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها
الوفاءان حصا اعني ان صفاتها هي تباين وصفها ما هي معروفة بنفسها واما
ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته
واما من مباديها فانه ليس يمكن ان يتحرك من شيء لا يحس ولا ليس معان
له من خارج كانه قلت ما ليس بحسب فانه معروف بنفسه وقد رتب في هذا
القول تخلف بانه وهو انه لو كان الامر كذلك لم يكن الحركة الى فوق او الى التا
صفها بالارضي والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه لا يتحرك جوهره
فهو بين في الاشياء التي تتحرك جبا وتكون صيغته ان الذي بالطبع ليس له ان
الصدين واما في الاشياء التي تحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى غيرها واقا
ما وضع ايضا في هذا القول من ان المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مباديها

من مباديها بطبيعتها واما من مباديها فليس منها واضحا واضحا ان المتحرك ليس
تتحرك من ذاته واما ما وضع فيه من ان المتحرك بطبيعتها فانه ليس يتحرك
من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم
له ويسكن فيه وحسب واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس مكانه
ملائم وملائم فيقول مرادها الى الثاني لا كهيئة ولا لجهة فترى من بين
بنفسه وتعرف ذلك رتب وقد ذكر في هذا القول طرف من تقديره وتبين
الذي وحده هذه القوة والحسب السواي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك
بمثل هذه القوة ولذلك سمى هذه القوة الحكماء نقله ولا حقيقته واما ان
القوة هي اذراك او غير ادراك وان كانت باذراك تباين من الادراك
بين من هذا والحسب هذا ان نقول اما الصدين الاول وهو ان يمرض
ان المتحرك للثما حيا اخر غير حماري بين السقوط بنفسه او قريب من بين
بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يتحرك الجسم السواي دورا الا
يتحرك من تلقاء كانه قلت ايضا ان املاكي يرها من المشرق الى المغرب وكما
ذلك لك كان هذا الجسم المتشقق اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون
خارجا لانه ليس خارج العالم مكان ولا حلا على ما بين في مواضع كثيرة وتحتاج
ايضا ذلك الجسم عند ما يتحرك ان يثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن
على جسم اخر وغير الامر لا غير نهاية ومحال ايضا ان يكون داخل العالم لا ذلك
لا ذلك الجسم اذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم اخر
على ما سري الذي يربها او يكون الذي يربها هو الذي يحلها وكان الحال

يحتاج للعامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام للنفثة المتحركة بعد حركات
 الاجرام السماوية وكان سبل ايضا في هذه الاجسام من مركبة من الاسطر
 الاربع فيكون كائنه فائدة او يكون بسيطة فالطبعنا وهذا لا يتجلى وبخاصة
 عند من وقف على طابع الاجسام البسيطة وعرف عدد عناصرها وعرف انواع ال
 المركبات منها فالاشتغال هنا من ان لا معنى له وذن بين في غير ما هو
 ان هذه الحركة ليست متصلة اذ كانت مبداء جميع الحركات وبخاصة تلك التي
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون
 الله عز وجل يحركها من غير ان يخلق فيها قوة بها تحرك فتواضع قول شيخ
 بعيد جدا ما يعتقد الانسان وهو شبهة غير بقول ان الله تعالى هو الملائكة
 لجميع ما ههنا والحركة له وما تدرك من الاسباب والسيئات بالكلية
 الانسان انسانا لا يصفه خلقه الله فيه ولكن سائر الموجودات والبطال
 هذا هو ابطال العقولات لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها
 وهو قول شبهة بقول من كان يقول من القدماء ان الله موجود في كل شئ
 وهم الروافضون وشككهم مع هؤلاء في الموضع الذي ذكر فيه ابطال الاسباب
 والسيئات واما العناد الثالث فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يضع
 ان حركة السماء مرفوعة بها طبيعية وصفة دائمة لا من نفس وان برها
 على نفوذ ذلك بالكلية من قبل انهم ينزاه بها فمهم على ان حركة السماء لو كانت
 طبيعية كان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بيننا والهروب من ان
 كل جزء من السما يتحرك الى الموضع الذي يتحرك منها من قبل ان حركتها قد

والحركة الطبيعية المكان الذي تدور منه بالحركة هو غير المطلوب لان الذي تحرك
 منه هو العرض والذي تحرك اليه هو الطبع الذي يمكن فيه وهو وضع بالكلية
 من قبل انهم وضعوا اجزاء السماء وكانت كثيرة فكم يمكن كثير من ذلك بحيث
 لا يتم بقولهم ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فذلك الذي
 ليس يطلب بها المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه سبب يطلب به المتحرك للحركة
 نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفس ولا اتصال من هذا ان قولهم هذا
 هو لمن رجم ان يتبدل التوابع مكانا هو من حركة طبيعية شبهة يتبدل
 بالبطع مكانا ووضعهم للحقيقة هو ان الحركة الدورية ليس يطلب بها المتحرك مكانا
 واما طلب نفس الحركة الدورية وان ما هنالك شأنه بالحركة لنفسه من جهة
 لا طبيعة لان الحركة ليست لها وجود في العقل اذ كان ليس يوجد خارج
 في الحركة فقط وفيه جزء من الحركة غير متغير الوجود فالذي يتحرك الى الحركة
 بما هي حركة هو متشوق لها من جهة والى تشوق الحركة فهو متشوق لها من جهة
 وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشق
 وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدى ان المتحرك الواحد من الاجسام المتحركة
 يتحرك بالحركتين المتقاربتين معا في الزمان والشرية وذلك لا يمكن
 من الطبيعة فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم
 في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا ان السماء ذات عقل واسمائها
 لما بين عندهم ان الحركة لا هي عقل رب من المادة لزم ان لا يتحرك بها من جهة
 ما هو معقول ومصور اذ كان ذلك كالحركة من عاقل ومتصور

وقد يظهر ذلك البين من ان حركاتها في وجودها هي من المجرى الى المجرى
وليس يمكن ان يكون ذلك من الاثبات وهذه الاشياء لا تستقر في هذا الموضع
الايمان واما ما عرفت **المسألة الخامسة عشر** في ابطال ما ذكره من ان حركات
السماء وتدل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ويعتبر اليه لان كل
حركة بالاطاعة فهي لغيره اذ لا يتصور ان يصد الفعل والحركة من جوارحه
اذا كان الفعل او طبعه من الترتيب ولا فلو استوى الفعل والترتيب لما ^{يقدر} الله
الفعل ثم الترتيب الى الله تعالى ليس معناه طلب الرضى والحمد من السجدة فان
تعالى مفقود من السجدة والرضا وان اطلق احد هذه اللفاظ فعلى سبيل
البيان ولكنهما ارادة العقاب واردة التواب ولا يجوز ان يكون ^{التعجب}
بطلب القرب منه في المكان فانه قد بقي الا طلب القرب منه في الصفات
فان الوجود الاكل هو وجوده وكل موجود فبالاضافة الى وجوده ما
والنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفته لانها هي ^{المراد}
بالملك المعتبر اي الجوهر العقلي الذي لا يتغير ولا يتجلى ولا ينفى وتعلم الاشياء
على ما هي عليه والاشياء كلها اذ اذاد قربا من الملك في الصفات اذ اذاد قربا
من الله تعالى ومنه طبيعة الادميين النشبة بالملك واذ اذابت ان هذا
القرب الى الله عز وجل وان يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك
لاداعي بان يعلم مقاييس الاشياء وان يبقى قائما على كل احواله الممكنة
فان البقاء على الكمال الامضي هو الله تعالى والملك المعتبر في كل ما يمكن
من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء بالحق يخرج الى الفعل

فانما اكلهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله والملك الساقية
عن عبارة عن النفوس الحركية للسيرات وفيها ما هو بالحق وكما لا ^{تستقر}
الا ما هو بالفعل كالشكل الكرمي والهيئة وذلك لانها هي بالقوة وهي
الحقيقة في النوع والايان وما من موضع معين الا وهو يمكن له ولكن ليس له سائر
بالفعل وان الجميع بين جميعها يمكن فاما لم يكنها استيفاء لحد لا رضاء على الدوام
فقد استيفاه على ما ينبغي فلا يزال يطالب في ما بعد منفع ولبالبيان ولا يقطع قط
هذا المكان فلا يقطع هذه الحركات واما قصد الشبهة بالبدن الاول في مثل الكمال
الاصح على حسب المكان في حقه وهو معنى طائفة الملك الساقية لله تعالى وقد
حصل لها الشبهة من حين احدها استيفاء كل وضع يمكن له بالنوع وهو المقصود ^{للعقد}
بالاول والثاني بترك حركته من اختلاف السبب في التثنية والنوع هو للبيان
واختلاف الطوارق بالنسبة الى الارض فيختص من غير الغير وما عرفت فذلك هو ^{منه}
منه الخواص كلها وهذا هو اشكال المعنى الساقية وكل معنى بالقرينة الى
الى الاستكمال بانها **قلت** كل ما كان من العلاقة فهو من هيم او لا من هيم
او يمكن ان ينزل العقل فيكون هيم الامكانه من ان السواء يطلب حركاتها ^{صهي}
طبيعية الى الاشياء فان ما لا غايته في المطلوب اذ كان من وصوله اليه ولم ^{تصل}
اي الا من سببا في معارضة الوجود من هذا العقل كاد فيا ياتي به والى
السماء عند القيام انا هي الحركة منها ما هو حركته وذلك ان كل ما هو من حركاتها
على الكون هذا الذي ان الكمال القاسم بالعرض اعم من قبل ضرورة الجسد وذلك ان السبب
والكمال انما يدخل في هذا الذي من قبل انه هو كماله واما الحركية التي هي ^{تلك}

واجب ان يكون جوده كماله في الحركة ونسبته حاله هو افادته للحق
 لما هنا بالحركة وليست هذه الحركة بمنزلة القوم من اجل ما هو من اجل ^{الاول} القصد
 اعني بالقصد الاول ان يكون الخلق السماوي انا خلق من اجل ما هنا فان الحركة
 هو فعل الخاص الذي من اجله وجب ان كانت هذه مراحل ما هنا على القصد
 الاول كان الخلق السماوي انا خلق من اجل ما هنا ومثال عند ان يكون
 من اجل الاصل كمن لا فضل ولا يدبر وجود الاصل كالرئيس مع الرئيس
 الذي كماله في الرئاسة واما الرئاسة على كماله وكلك العاية باهنا هي سببه
 الرئيس بالذين لا يحلهم ولا وجود الا بالذين وبخاصة الرئيس الذي
 ليس تمام في وجوده بل انما هو الفضل الى الرئاسة فله وجوده الا من ارضي قال
 اوجامد ولا من ارضي على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن التراجع
 كذا لا يقول به وسنورد الى العرض الذي يفتق به اخره ونطلبه من وجهين احدهما
 ان طلب الاستكمال بالكون في كل ارض يمكن ان يكون له حادثة لا طاعة وما هذا الا
 كاسان لم يكن له شغل فيكون في الوقت في شؤانه وحاجاته فقام وهو يدور في
 بلد او بيت ويجمع انه يقرب الى الله تعالى باية يستكمل بان يحصل لغيره الكون
 في كل مكان امكن ودم ان الكون في الاماكن ممكن له وليست اعدا على الجمع بينها
 بالبعد فاستوفى بالجمع فان في استكمالها بغيرها فضره غلظه ويحل على الطاعة
 ونقال انما يقال من غير الحيز ومن كان الى المكان ليس كما لا يتدبره فيشوق اليه
 ولا فوق من اذكره **قلت** قد يظن ان هذا الكلام مستحسن بعيد
 فارجو من وجهين اما من اجل جاهل واما من اجل شريف وابو حامد مبراع هاتين الصفتين

بالنوع

وكذا قد يصدر من جاهل قول جاهل ومنه الشريف يقول شريفي ^{الذي} على وجه
 ولكن يدال هذا على تصور البشر فيما يعرفهم من العادات فانه ان سلكوا بين
 ان الفلك يعتقد بحركة تدور في الزمان وكان تدور في اوضاعه من الموجودات
 التي هنا هو الذي يحفظ وجودها من ان يوجد ما كان هذا الفصل منه ^{اما}
 فاي عبادة اعظم من هذه العبادة غير له لو ان انسانا تكلم ان عرس من عرس ^{الذي}
 من عداها بالذات وان حوله لا يدور فانه امكن ان يكون هذا الفصل من اعظم ^{ان}
 قربة الى الله تعالى واما في فضائله هذه الرجل حول المدينة للعرض الذي
 هو من ارضه من ارض لا يقصد في حركته بل هو استكمال ما ياتي غير مناهية
 ليقول في ان يدور في هبوط وهذا هو من قوله تعالى انك لتخرجن الارض ^{ون}
 تنبع الجبال طولا واما قوله فيه انه لا يمكن استيفاء الاحاد بالعدد ان جميعا
 استوفى بالانوع فانه كلام غير مفهم لان يريد الى كماله يمكن فيها ان يكون ^{محل}
 باية باخرها كانت باية بجليتها واذ لسان من الحركات ما هو غير باية لا
 باية فاعا ولا بجليتها واذ الكاينة العائدة وسماها ما باية بجليتها فاشته
 كائنه باخرها وكبر مع هذا يقال فيها انها حركه واحدة على الوجوه التي فصلت
 في غير ما وضع من قسمه ان يقال في الحركة انها واحدة واما قوله لا نه لما لم
 استيفاءها بالعدد استوفى بالانوع كلامه بالحق لان الحركة السماوية واحدة
 بالعدد واما يقال هذا والحركات التي دون السماء الكاينة فذلك ان هذا
 لما لم يكن فيها ان يكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالانوع وباية من قبل بها
 حركه الواحدة بالعدد **قلت** اوجامد والثاني هو ان نقول ما ذكرتموه

وذكرتموه

من الغرض حاصل الحركة المخرجة فلم كانت الاولى مشرقية وهلاكات حركات
 الكل الى جهة واحدة وان اختلفت فاعرضت فاعرضت باختلافها بالعرض
 التي هي مشرقية مخرجة والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكر في خصوص
 الحوادث باختلاف الحركات من التثنيات والتدريجات وغيرها
 بعكسها وكذا ما ذكر في الاستيفاء والاضاع والابتن كيف من الممكن لها
 الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من الجانب
 الايمن لها وان كانت في استيفاء كل ممكن كمال من ان هذه خيالات كما
 لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطعم عليها بما شال هذه الخيالات
 وانما يطعم الله تعالى عليها ابناءه واوليائه على سبيل الامام لا على سبيل
 الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة عن عبادتهم عرسا السبب في جهة
 الحركة واختيارها **قلت** هذه معاذرة سفسطائية وذلك ان النقل
 من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفسطائية فانه كيف يلزم من عجزهم ان عجزوا
 عن اعطاء السبب في اختلاف حركات السموات ان يعجزوا عن اعطاء السبب
 في حركات السموات وان لا يكون حركاتها عجزا كذا في غاية الركاز والضعف
 واما هذه السفسطة فالكثير من فهمها لا يتم بطريق انهم قد عجزوا الفلاسفة
 فيها والسبب في ذلك جعلهم بانحاء الطرق المسكونة في اعطاء الامور
 والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء من الموجودات فانه يحتاج
 باختلاف طبع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما
 يصدر عنها الا من طبعها وجودها واما الامور المركبة فتلحقها اسباب

سكان

ما علة وجودها والتي اوجبت تركيبها وانزل ان اجزاها بعضها الى
 مثال ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تقوى الى اسفل للاسفل
 بهاديتها وليس لها سبب في ان تغلق الى فوق الا من طبعها وجودها
 بهذه الطبيعة قبل ان تضادها للاسفل وذلك الغرض في ان اسفل ليس لها سبب
 في صارت احد الطرفين اعلى والاخرى اسفل بل ذلك يقتضي طبعها واذا
 وجه اختلاف الجهات لا منها واختلاف الحركات لا اختلاف الجهات
 هذا سبب محتمل في اختلاف الحركات لا اختلاف الجهات الحركات بل
 الجهات لا اختلاف طبعها انما ان بعضها اشرقت من بعض مثال ذلك ان
 اذا احس الحيوان ان يقدم في الحركة الى جهة واحدة من جهة ثم ينعج بها
 من اخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الوجهين ومن اخرى وزان
 يكون الامر بالعكس لم يكن هناك سبب يوفق في ذلك الا ان يقال انه
 لا بد في حركته للحيوان من ان يكون يعمل بتقديم ويحل يحول عليها وذلك
 ان يكون للحيوان جهة عين ويسار وان اليمين هي التي تقدم ابر القوة
 نحو جسما وان اليسار هو الذي يتبع ايمانه ولكن اليمين لقوة نحو جسما
 لم يكن ان يكون الامر بالعكس انما ان يكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار
 طبع الحيوان يقتضي ذلك اما اقتضا الكثرة واما ايمان ذلك الامر في اجزاء
 السماوية اذ لو سئل سائل فقال لم تتحرك السما من جهة دون جهة قبل
 لها عينها وسائر وجهاه اذ قد ثبت من اجزاءها حيوان الا انها بعضها
 لا جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي من هذا الجزء التي احد

ولا

الى الخطين المتضادين كالرجل لا يمشي الا على رجل واحد فقال ان كان
 الحيوان كانت ثم لو كان يمشي بسيارة ويغيره لم يغيره لم يغيره لم يغيره
 والسيارة يكون بسيارة لم يغيره لم يغيره لم يغيره لم يغيره لم يغيره
 اقتضت نحو هذا ان يكون يمشي ولا يكون بسيارة وطبيعة السيارة اقتضت
 ان يكون بسيارة ولا يكون يمشي وان لا يشرف الحجة الا شرف ذلك اذا
 سأل لم اخفقت حجة السماء اليين في الحركة العظمى يكونها يمشي وحركة السيارة
 يكونها سيارة وقد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال في ان ذلك الكواكب
 المتحركة لم يكن له جواب الا ان يقال للحجة ان لا يشرف اخفقت بالحكم الا شرف
 كالحال في اختصاص النار بوقود ولا يرضى باسفل واما كون السموات تحرك
 بالحركة المتضادين فامد الحركة اليومية بضرورة تضاد الحركات ههنا
 امي حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني ان يبدل اكثر
 من هذا بامثال هذه الاماويل وفي هذا الوضع فلما اترجم ابو حامد
 هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا بامتنان
 العذرة فقال وقال بعضهم لما كان استكمال الحاصل بالحركة مائة حجة
 وكان اشتراط الحوادث الهوائية تسبق في اختلاف حركات وتغير جهات
 كل الذي لها الى اصل الحركة الترتيب الى الله تعالى والذي الى جهة الحركة
 اصنافه للبر الى العالم السفلي قال وهذا باطل من وجهين احدهما ان ذلك
 ان امكن ان يتخلل ما يتخلل بالان يفتقر طبيعة الكون اخرى ان يتحرك بها
 من الحركة والغير وهو الشبهة بالله تعالى على التحقيق فانه يقتضي عن البعض

وذلك

والحركة غير واحدة واختلاف الحركة لا فائدة للحيز فانه ان كان يتغير بغيره وليس
 متعل على الحركة ولا تفرق في المانع من هذا الجوان والثاني ان الحوادث تنفي
 على اختلاف السبب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فليكن للحركة الاولى
 من جهة واحدة ما مشرقه وقد جعل هذا الاختلاف ويحصل به تفاوت السبب
 فلم يثبت حجة واحدة وهذه الاختلافات لا يثبت على اصل الاختلاف
 فاما حجة شفيها فليس اول من يقنعها في هذا العرض **قلت** ان هذا التكلم
 رام ان يعطى الشبهة ذلك من قبل السبب الثاني لا من قبل الفاعل وليس
 احد من العلما يقول ان هذا ليس سببا فانيا على العقد الثالث هو ضرورة وجود
 ما ههنا وان كان لم يثبت عليه بين التفصيل لكن لا يشك انه ما من حركة من
 لا يفسد ولا يرجع كالكواكب ولا حامد على وجود ما ههنا على اختلاف
 شيء لا يخلل الموجود ههنا ولكن كثيرا من هذه الاسباب الجزئية اما الاخرى
 عليها اصلا فاما ان يوقف عليها بعد زمان طويل ويحرك بطول مثل ما حكى
 ان الحكم المبتدئ في كتابه في القدرات العقلية الجزئية فاما الامور الكبرية
 عليها اسفل واصحاب علوم التنجيم قد وقعوا على كثير منها وقد ادركوا في
 هذا كثير مما قد ثبت عليها الامم السابقة من هذا المعنى كالكواكب وغيرها فليكن ذلك
 لا ينبغي الا يقتضيان ذلك كلمة في الموجودات اذ قد ظهر الاستقرار ان
 ما يظهر في السما هو لولم مع حكمة فائده وسبب من الاسباب العالية فانه اذا
 كان الامر في الحيوان كذلك هو احرى ان يكون في الامم السماوية وقد ظهر
 في الحيوان والانسان على خمسة الاف حكمة في زمان قدوة الفسفة فلا

تت

ان يظهر في امار السين الطويله كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وذلك
 الا ان ركن واول ذلك ركنها اسم نادر بلها الحكمه الراسخون في العلوم
 الحكماء المحققون واما الاول وهو قولنا ان لعل ان يقول النسيب بالله تعالى
 يقتضي ان يكون ساكن لان الله تعالى بقدر من الحكمة لكن احتياط لما فيها
 من افاضه لطيف على الكائنات فانه كلهم مخل فان الله ليس بساكن ولا متحرك
 وان تحرك الجسم افضل لمران يسكن واذا تشبه الموجود بالله فانا تشبه
 به يكون في افضل حاله وهي الحركة واما الجواب الثاني فقد تقدم للجواب
المسئلة الثانية عشر في ابطال قولهم ان نفوس السماوات مطلقة
 على جميع الجزيئات للمادة في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ بنفوس السموات
 وان انتقاس جزيئات العالم فيها ايضا في انتقاس المحفوظات في القوى الحافظة
 المودعة في دماغ الانسان لا الذهن عرجى طلب مكتوب عليه لا سواه
 كما يكتب الصبيان على اللوح لان تلك الكتابة حسنة في كثير من النسخ المكتوبة
 واذا لم يكن المكتوب عليه فاعية ولا يقوى جسم لا فاعية له ولا يمكن مخطوط
 لا فاعية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لا فاعية لها بمخطوط معد وثمة في
 ركن ان المراد من السامية هي نفوس السموات وان المراد من الكونية هي
 النفس في البعول الجردة التي هي جواهر فاعية بانفسها لا تتحرك ولا
 في الاجسام وان هذه الصورة الجبرية ينعين على النفوس السامية منها ان
 اشرف من المراد من السامية لا فاعية له وذلك مستفاد من المقيد اشرف
 من المستفاد ولذلك عبر عن اشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لا كما قالوا

سكوت

للمكتوب فاعية يمكن

سكوت

السؤال المذكور

المفيد وشبه المستفيد للروح هذا من جهة والذراع في هذه المسئلة فاعية
 فاعية فان ما ذكره من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون الساجد انما هو كماله
 وهو ممكن واما من يبرج الى اثبات علم الخلق بالحيات التي لا فاعية لها
 وهذا بائنه قد استحالته مطالب بالدليل عليه لانه فاعية وفيه **قلت** هذا
 الذي حكاه لم يقدح احد من العارفين في علي الا ان سينا يرى ان الاجرام السماوية
 مخل فاعية على ان غل خبالات لا فاعية لها ولا يمكن يصير في مقابلة السما
 يبادي الكل ان هذه الاجرام ليست مخلدة لان الخيال اما كان في الحركات
 السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فاعية لا فاعية باطل وكنت
 الحواس ولو كان لها خبالات كان لها حواس لان الحواس شرط في الخبالات
 فكيف يمكن حس من غير حواس ويس فيفكر وعلى هذا لا يصح باقول النوع المحفوظ
 على ما حكاه عنهم واما ما يدل العقول المفارقة التي فاعية فكذلك على جهة الطاعة
 لها ملائكة مقربين تناول جان على اصولهم وكذلك ينعنون على ذلك ملائكة
 اذا قصد متابعة ما ادق اليه البرهان وما الى به الشرح **قال** او جامد واستدلوا
 فيه بان فالواثبت ان الحركة الدورية ارادة ولا ارادة تتبع المراد والمراد الكلي
 لا يتوجه اليه الارادة كلية ولا ارادة الكلية لا تصدق على اشئ فان كل موجود به
 معين جزئي ولا ارادة الكلية تسبها الى احوال الجزئيات على وجه واحدة فلا يصح
 منها شئ جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فاعية في كل حركة جزئية
 معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فلا فاعية تصور لتلك

ت

المفيد

لجزية بقوة جسمانية أو لطايات لا تدرك إلا بالقوى الجسدية فان كل ارادة
 حرة وقرنها تصور لذلك المبدأ أي علم به سواء كان حراً أم لا يلزم منها ما أصلا
 السبب مع الارض من كون معنى اجرائه طاعه وبعدها عارضة وبعضها في وسط
 السماء لقوم ولكن علم ما يلزم من اختلاف السبب التي تجدد بالحركة من التثليث
 والتدريس والمقابلة والمقابلة الى غير ذلك من الطوارىء السماوية والارضية
 والارضية تستند الى الطوارىء السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة
 واما بواسطة كثيرة وعلى الجملة مكنى حادث فله سبب حادث الى ان يتقطع
 بالارتقاء الى الحركة الساقية الالهية التي بعينها سبب لبعضها فاذا الاسباب
 رتبت تسلسلها الى الحركات للجزية الساقية فالمتصور للحركات مقصور للولاد
 ولوامم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا مطلع على ما تحدث فان كل ما يحدث
 لحديثه واجب من علمه فمعها ضعف العلم بفعل العلول ومن اعلا علم
 ما يقع في المستقبل لا ما لا يعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب علمنا
 فانها مع علمنا ان النار تستلحق بالقطر مثلا في وقت معين فمعلم احتمل
 القطر مع علمنا ان شخصاً سبب كل تعلم انه سبب شئ واذا علمنا ان شخصاً سبب
 الموضع الفلاني الذي فيه كثر مفعلي شئ ضعيف اذا شئ عليه الماشي بغير حله
 ما كثر وعرفه فمعلم انه يستغنى بوجود اكثر ولكن هذه الاسباب لا تعلمها
 وربما علم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع السبب فان عرفنا اعلتها واكثرها
 حصل لناظر طاهر كما لو عرفنا حصول لنا العلم بجميع الاسباب حصلت المعرفة
 بجميع السبب الا ان السموات كثيرة ثم لها اختلاف بالطوارىء الارضية والسموية

او كلها وممكن ان تعلمت
 تصور طوارىء كذا
 احاطة بها احاطة لا تحده
 وتحتلهم جميع

القوة البشرية الاطلاع عليها وقوس السموات مظهر عليها الاطلاع بها
 السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا علم ان
 النام يرى في نومها ما يكون في المستقبل وذلك ايضا بالوع المحفوظ
 ومعها العلم على الشئ بما يقع ذلك بعينه في غطره وربما شاعت القوة
 التحيلة الى الحكمة فان مرخ يزعمها كما ان الاشياء بائنة تناسبها بعض
 او لا يتقال منها الى اعدادها فيتمى المدرك للعيق من الحفظ حتى مثال الحيا
 في الحفظ فيخرج الى عينين مائل للبيان فقد مثل للبيان الرجل شجرة والروحة
 بجف والحارم ببعض اواني الدار وحافظ مثال البر والصد قامت تحت
 الزهر فان العز سبب للسرور الذي هو سبب الضياء وعلم النجوم شبيب
 عن هذا الاصل ونحو ان الاتصال بسلك القوس مبدئي اذ ليس بمحتاج
 وكنا في يقفتنا مشغولون بما تورد له الحواس والشعرات علينا فاما انما
 بهذه الامور المحسوسة فمما نعلمه واذا سقط عنا في النوم بعض اشغال الحواس
 طغرها استعدادنا للاتصال ودعوانا الى المصطفى بطبع على العيب بهذه
 الطريق لان القوة الغيبية النبوية قد تقوى قوة تستقر بها الحواس
 الظاهرة فلا يجرى سوى البقطة ما يرى غيره في المنام ثم القوة للبيان مثل
 له ايها ما راء وربما بقي الشئ بعينه في ذكره وربما بقي مثاله فيغتر مثل هذا
 الوحي الى الاول كما يفتقر مثل ذلك الباطن الى الشهود ولولا ان جميع الكائنات
 ثابتة في النوع المحفوظ لما عرفنا الاشياء الغيبية في غطره ولا تمام كوصف العلم
 بما هو كائن الى يوم القيمة ومعناه هو الذي ذكرناه فهذا ما اردنا ان نذكره

منهم **قلت** قد قلنا ان هذا الراي ما نعلم احدا قال به الا ابن سينا
 الدليل الذي حكاها عنه بعض رايي المقدمات وان كانت مقنعة بحدوثها
 انه يمنع ان يكون منقول جريئ فانه اذا يصدر عن المنقضى من قبل فهو جريئ
 المنقول وحركات حرة بها يكون ذلك جريئ ثم يضيف الى هذه المقدمات
 الكبرى مقدمات صريحة وهوان التامتنقة بعد هذا القول جريئة فيلزم من
 ذلك ان يكون مصدرها ما يصدر عن المعقولات الجريئة ولا مثال الجريئة
 من تصور جريئ وهو الذي يسمى جريئ وهذا ليس بطريق الصانع فقول
 في كثير من الجوانب الذي يفعل اصلا محدودا كالخلق والعنكبوت والعضاد
 هذه المقدمات انه ليس مصدر فعل جريئ من ذوي المعقول الا من جهة ما
 المعنى بمثل جريئ اما مصدره من صور جريئة لا غاية لها مثال ذلك ان الصانع
 اما مصدره من صورة الجريئة من جهة جريئ الى عام لا يخص بحدوثه دون خرائنه
 ولكن لا يما يصدر من الصانع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الحيوانات
 هي وسط بين ادراكات الكلية وطريقه اعني انها وسط بين حد الشيء وضالته
 الخاص به فلا جرم السامية ان كانت تحتل فعل هذا الجيال الذي هو من
 الكلي لا الجيال الجريئ المستفاد من الحواس ولا يمكن ان يكون افعالنا صادرة عن
 الصور الجريئة ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الجريئة التي تصد عنها
 امثال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسط بين المعقولات والصور الجريئة
 الشخصية مثل الصور التي طاب لها يصدر من الحواس والتي جانتها العقل بوقتها
 واما الصانع الذي يخبرنا الى مثال جريئ محسوس فهو الذي ليس هذه هي

المعقول

بمنهاهم

الكلي الذي هو من ذلك في صدور ما يصدر عنه من الجريئات وهذا الجيال
 هو الباعث للارادة الكلية التي لا تفقد شخصها دون شخصها واما الا اذا
 طرأ في التي تفقد شخصها دون شخصها من النوع الواحد وهذا لا وجه في
 السامية واما ان يبين اداة عامة للشيء الكلي ما هو كذا فيقول لان الكلي
 ليس له وجود خارج الفهم ولا هو كذا في ناسد ففهمه ان لا الارادة الى
 وجريئ غير موافق النظم الا ان يقال ان الاجرام السامية تتحرك بحسب
 الاشياء بغير ان يفترق الحد من شخص من انما من الموجودات بخلاف
 ما هو من اننا ونقول ان الارادة الكلية ليس بمثل هذا جريئ فاما اذا فهم من ان
 الكلية لا تخص شخصها دون شخصها بل هي كمال الملك والافادة لا
 والمعاينة واما ان يفهم من ارادة متعلقة بالجنس الكلي بعينه فليس يتعلق ارادة
 اصلا ولا يبين اداة بعدد الصفة من البقية التي قلنا ما اجرام السامية
 تدور من امرها انها تفعل ما هي من جهة ما تفعل من ذلك من جهة الحركات
 التي هي من ذلك من جهة الحركات الجريئة التي تلزم الاحاساس والاشياء
 ان لا يكون ذلك على الصور الجريئة فبما انما ان ما يصدر عنها هي
 يصدر من العقد الثاني لكن من هذا القوم انها تفعل انفسها وتنفعل بها
 هذا وهل تفعل ما هي على انفسها واما انما تفعل تفعل من الصور الخاصة
 به والجمله ان كانت عامة فاسم العلم يقول على علمنا وعلما باشتراك
 واما ما يقول في هذا الفصل وسبب الربا والحق فهو في انفسه است
 واراها الدعاء في ذلك غير هذا الراي واما وجود علم الا انها من جهة

قلت

بالفعل من جهة ما هو علم شخصي متع واحي بالعلم الشخصي الادراك
 المستحي لا ولم يكن معنى اذ حال سلة الرويا والوحي وهذا الموضع
 لا ان يتعلق بذلك الى كثرة العائنة وهو مثل سلطان لا حد له وهذا
 الذي قلته من امر محض لا اجرام السابرة جبال مستطبة بين اللبالات
 والكليية وهو قول متع والذي يلزم من اصول العقوم ان اجرام السابرة
 لا تحل اصلا لان هذه الجبال كانتنا انا في موضع السلامة سواء كانت
 او حادثة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالبعق ولذلك كان تصورنا كائنا ما
 ونصور الاجرام السابرة اذا كان غير كائن ولا ناسد فيجب الا يفترق بيني وبين
 يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الا ادراكا كليا وفعليا
 بل نحن هالك العالمان ضرورة اعني الكلي والمفرد وانما يتفرع ههنا في المواد
 بين تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرويا والشبه ذلك
 وهذا بين على التام في موضع **ابو حامد** والجواب ان يقول ثم تكلف
 على من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم عرف الله تعالى على سبيل الاقتداء وكذا
 من روى المنام فاما يعرف بغيره الله او يعرف بملك من الملائكة فلا
 يحتاج الى شيء ما ذكرتموه فلا بد من ولا بد بل لكم في ردود الشرح بالروح
 والقلم فان اهل الشرح لم يعينوا امر اللوح والسم هذا المعنى مطا فلا تمسك
 والشهادات بنو النك عبالك الصقول وما ذكرتموه وان اعترف بانما
 معهما لم يشترط في النهاية من هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يحقق
 كونه واما السبيل فيه ان يعرف من الشرح لا من العقل واما ما ذكرتموه من

العقل او لا فيبقى مع مقتضات كثيرة لا يتناولها ولكن انما في
 مقتضات منها المقطرة الاولى قولكم ان حركة السما ارادية وهذا
 من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها الساترانية وان سلم ذلك مسامحة
 بكم فتقولكم انه ينطبق الى تصور جزي للحركات الحياتية فيقول مسلم بل ليس
 لم هذا منكم في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزأ بالوصم ولا في الحركة فانه
 كالمقال فكيف نشوقها الى استيفاء الايون المكنة لها كما ذكره وبكيفية الشفق
 والارادة الكلية ونسب الارادة الكلية وطائفة مثلا فيهم من فهم فاد كان
 عرفت كل في ان لا يت الله تعالى مثلا ففقد الارادة الكلية لا تقدر منها
 الحادثة لان الحركة تقع حرة في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد
 للانسان في جميعه الى البيت تصور بعد تصور المكان الذي يتخطاه في
 التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة حرة الحركة عن الجسد الوصول اليه
 بالحركة فاما ارادته بالارادة الحرة التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لان
 متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيقدر تقدير مكان عن مكان
 وجهه وجهة الى ارادة اخرى حرة وانما الحركة السابرة فلها جهة واحدة
 فان الحركة انما تحرك على نفسها في حينها لا تجاوزها الحركة المرادة وليس في
 الاوجه واحد وحزب واحد وجسم واحد فهو كقول الجلي الى اسفل فانه يطلب
 الاض في اذنب طريق واوجب الطرق لفظ المستقيم ففقد لفظ المستقيم
 فيه الى مجرد سبب حادث سوى الهيئة الكلية الطالبة للركن مع مجرد العلم
 والبعد والوصول الى حد والصدور عنه فكذلك كفي في تلك الحركة الارادية

الكيفية للحركة ولا تنظر الى مزيد ففهم مقدمه حكما برهنها **قلت** اما
 الجوابان والجاب ان يقال ان تكرور الى قوله فلا يحتاج الى شيء مما ذكره
 هو جواب من جنس المسجع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا
 الكتاب والعلمية تخص عن كل واجاه في الشرع فان ادركت استواء الاهداء
 وكان ذلك تام في المعرفة وان لم تذكر اعدت بقصو العقل الا ان في عند
 من ذلك الشرع فقط وانما اضطررنا في تأويل التوج والعقم هو شيء خارج عن
 هذه المسئلة فلا معنى لاجتهاد قال وهذا التأويل في علم العيب لا سيما
 ليس بشئ واما المعادة العقلية التي اتى بها وهذا الباب لا سيما انما
 صحيحة فانه ليس للسامح كات حركته وسمات حركته حتى يقتضي ذلك
 ان يكون لها فعل فان النفس الذي يترك حركات حركته فيمكن حركته
 فخل تلك التي تترك عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك السمات غير
 مدركة بالعرض المستندين كما قال اما جرك مريض هو مستند في حركته
 وان كان يتبع تلك الحركة الى حركات كثيرة متتالية فبما
 الموجودات فانه ليس المقصود من تلك الحركات للاعطاء الازمان فقط
 التي تلك الحركات حركاتها لا وجود جرك حركته من تلك الحركات من
 جهة ما هو جرك فانه ان كان الهمرك لزم ان يكون السان لا ينحلي
 فالظن انما هو في الحركات الحادثة منها في هل هي مقصورة لانها او لمعنى
 فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان هذا لا بد من
 بالحركات من جهة وجود السمات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدم

ما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة ثابتة في النوع المقدمه الثالثة قال ابو
 وهذا الحكم بعيد جدا من فهم انه اذا تصور ان كانت الحركات تصور ايضا وانما
 ولولا هذا وهذا هو نفس كقول القائل ان الانسان اذا تحرك ومرت حركته
 ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من حركاته وبخاصة وهو سببه الى الجاهل
 التي قد يفتقد من جوانبه انما اذا مشى في الشمس سعى ان يعلم الموضع الذي
 عليها فلهذا الموضع الذي لا يقع وما يحصل من تلك البرودة بقطع الشمس في تلك
 الموضع وما يحصل من الاستعداد لاجزاء الا من تحت قدمه وما يحصل من التدفق فيها
 وما يحصل في اختلافه في الباطن من الاستعداد لاسبب الحركة الى الحرارة وفي
 بعض افوت الحرارة حتى قاربت ان تنفذ حركته وفي بعض امكنه ما كانت
 البرودة قاربت ان تنفذ وفي موضع عدلت تلك وما ضلت وهذه الا
 من التوليد والتخصيف وما يلزم منها السدول المعونة وما يلزم من ذلك
 تغيرات البعض وما يلزم من تغيرات البدن الى العجز والى الرض وما يلزم من
 اجزاء الى العروق والى المظوية اخرى وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدن
 فربما يدرك ما الحركة عليه فيه او شرط سببا ومن وهو هو لا يقتل ما لا
 يقتل به لا حاصل والى هذا يرجع هذا الحكم على ما نقول هذه الحركات
 العلوية نفس الفلسفة موجودة في الحال او بنفاد اليها ما يقع في كنه
 فان قدرنا على الموجود في الحال بطل الادعاء على العيب والادعاء الانبياء عليهم
 في العقل من جانب الخلق في الموضع على ما يكون في الاستعداد وبسبب ما
 معقول الدليل فانه يحكم بان من عرض الشيء من لادته وقابله حتى لا يفرقا جميع

الاشياء لمرئنا الحوادث المستقبله واسباب جميع الحوادث خاصة في الحال فانما هي
 للحركة الساموية ولكن يقتضي السبب اما بواسطة اربو سايك كبره واد انفس
 الى المستقبل لم يكن له اخر فكيف يعرف بفضل الجبريات في الاستقبال في غير نهاية
 وكيف يجمع في نفس مخلوقه حالة واحدة من غير محاب علوم غريبة مفصلة لا نقاش
 لاحادها ولا ثباتها لاحادها ومن لا يشك له عقله بما تحاله ذلك فليس من
 عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله تعالى جليس قلبي علم الله بلا غش ولا
 على غير قلبي العلوم التي هي للمخلوقات بل مظهرها نفس الفلك برئوس
 كان من قبل نفس الانسان فانه يشاكر في كونه مدركا للجبريات بواسطة
 لم يتحقق برقطها كان الغالب على الخرافة من قبله فان لم يكن غلبا على النفس
 هو ممكن ولا مكان بطل دعواه القطع باقطعها فان قبل خرافة النفس
 في جبرها ان تذكر ايضاً جميع الاشياء ولكن اشتغالها بشتات الشهوة والغضب
 والحد واللحم واللحم واللام والجلد يورث البدن وما وورده الحواس عليه
 حتى اذا قبلت النفس الامارة على شئ واحد شغلها عن غيره ولما اتفق
 الفلكية فبرية عن هذه العقائد لا يترجمها شاعرا ولا يستغفرها هم والم
 واحسن نزلت جميع الاشياء قلنا وبهم مررت انما الاشياء لها وهذا كما
 عبادتها واشتغالها الى الاول مستغفرها لمرئنا افلا لها من صفات الجبريات
 الفضله او ما الذي يحمل نفس ربنا من غير سوى الغضب والشهوة وهذه
 المحسوسة ويراي من انفسها الامان في القدر الذي شاهدناه من انفسنا
 وفي العقله شواغل من علو الهمة وطلب الزاوية ما يستحيل تصور عقله

خاز

ولا يصدق ونفاس افلا وما نفا من ان ترفرت احواله ما يقوم مقامها في
 العقلية هذا ما رجعنا ان تذكر في العلوم الملقية عند هم بالاقياس **قلت**
 اما استبعاد ان يكون لها عقل برئوس المادة بعقل الاشياء بل انما
 الدائرة على جهة المحر لها طين متناهما من امور المعرفة بانفسها ولا يقدر
 وجوب وجوده من الامور المعرفة بانفسها كمن القوم اعني الفلاسفة يزعمون
 انه قد قام البرهان عند هم على وجود عقل بهذه الصفة واما وجوده فلا
 ينز متناهية فتمنع على كل من عقل واما وجوده فلا نهاية لدى العلم القيم
 يقع الاملام بالجبريات للحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فانه
 يدعي القوم ان عند هم بانه من قبل ان النفس عقل مرة لك العلم الكلي الذي في
 من الجبريات الذي يحصى ومنها ولا شغلا من المعرفة عند هالان النفس هي
 بالقوم جميع الموجودات وما بالقوم فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور
 واما من قبل طبقة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي
 من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقدمة من جهة ان في ذلك
 العلم خبايا لا شغلا من الاشياء لهم والجمل من موقوفاته من العقل
 الكلي والخريف في العلم الفارق للمادة وانه اذا انما من ذلك العلم على ما
 انتم الى كل جبري وليس ذلك العلم اكلياً ولا جبرياً وهذا هو الذي
 يمكن ان يتبين في هذا الموضع واما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع فانه
 من ان مفردات هذه تارة ليس لها شغل عقل فيها تصديقاً ولا انكساراً
 في ابدى الراي فتعرب بعضها بعض اعني جعل بعضها بعضا على بعض فان

صده

نبت

من اصنف انواع الكلام واخيه لانه ليس يقع بذلك تصديق بهما في ذلك
 وكذا العلم بالبرزخ الى غير نفوس الاجسام الساقية ويرفع الانسان في
 كلها مطالب غامضة ومضى بكلمة في شئ منها في غير موضع في الكلام فيها اما
 غريب او اما افتراضا وفي بادي الرأي اعني من مفاهيم ممكنة مثل قوطم النفس
 الضعيفه والشهوانية تنزق النفس الانسانية عن ذلك ما شان النفس ان تترك
 فان صدم الاقوال وانما لها يظهر من امرها انها ممكنة وانما يحتاج الى ادلتها
 تطرق اليها امكانات كثيرة متعاقبة فهذا امر ما راينا ان تذكر في تعريف
 الاقوال التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل الالهية وهي منظم مائة
 الكتاب ثم نقول بعد هذا انشاء الله تعالى في السبل الطبيعية **فك**
 ابو حامد اما الغيب الطبيعي فهي علوم كثيرة ذكرنا اسمها في قولنا واما
 فها الموهوم من جملة هذه العلوم في اربع مسائل **قلت** اما ما عده من اجناس
 العلم الطبيعي الثمانية فجميع على مذهب ارسطاطاليس واما العلوم التي عدها
 على انها فروع لم يثبت كما عدها اما الطب علمين هو العلم الطبيعي وهو
 صناعة واحد مباديها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي تطرق والطب
 واذا امكننا في شئ مشترك للمدين فمختص مثل كتمان في الصحة والمرض وفي
 ان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما اجناس موجودة
 الطبيعية والطبيب ينظر فيما من حيث يحفظ احدهما ويطلب الاخر اعني
 ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله واما علم احكام
 الجسم فليس هو ايضا منها واما هو علم مقدمه المعرفة بما يحدث في العالم فهو

من نوع الزجر والكهانة ومن هذا الجنس هو ايضا علم الفراسة هو علم بالامور
 الخفية الخاصة لا المستقبل وعلم الخبير هو ايضا من نوع علم مقدمه المعرفة بما
 يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن برأيه
 ينتفع به في العمل واما علوم الطب فمختص بالعلم فانه ليس يمكن ان وجعنا ان
 للصب الفلكية تاثير في الامور المصنوعة ان يكون ذلك التاثير لها في المصنوع
 ان سقوت تاثير ذلك المصنوع الى شئ اخر خارج عنه واما علوم الحيل فهي
 دافعة في باب النجى ولا مدخل لها في الصناعات النظرية واما الكيمياء فصناعة
 شتوك في وجودها وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها هو الطبيعي
 بسببه لان الصناعة تصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا يملكها والطبيعة
 هل تعمل شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس من اوجبا استحالة ذلك
 ولا امكانه والذي يمكن ان يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان
 واما الاربعة المسائل التي ذكرنا في ذكر واحد منها **قلت** ابو حامد المسئلة
 الاولى حكمهم بان هذه الاقوال الشاهد في الوجود من اسباب **المسئلة**
 اقتران ملازم بالضرورة وليس في المعنى ولا في الامكان ايجاد السبب دون
 السبب ولا وجود السبب دون السبب والثانية فلوهم ان النفس لا تتأثر
 جواهر فائمة بايقضا البت منطبعة في اللحم وان معنى الموت انقطاع
 عن البدن بانقطاع الدابة ولا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان
 عرض بالبرهان العقلي الثالثة فلوهم ان هذه النفس لا تتغير بتغير البدن
 بل هي ابدية وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها والارابعة فلوهم ان

الان علم الفراسة

واحدة

ان هذه النفوس تسجل ردها الى الاجساد وانما لم ينزل في الاول من حيث
 انه يبقى عليها اثبات الحركات الخارقة للعادة مثل قلب العصفور مثلاً او ما
 وشق القمر ومن مجازي العادات لا رتبة لزمانها واما احال جميع ذلك
 والحوادث في القرآن من اجابة النوف وقالوا لا رادوا به ان الله الموت لله على ما
 واولوا من العصفور سحر السحر على ابطال الحجة الظاهرة الالهية على يد موكب
 شبهات الكافرين ولما شق القمر فربما انكروا وقهر ونحو انهم يتوارى
 ثبتت العلاقة من الحركات الخارقة للسلوات الخاصة في تلك الامور
 احدى في القوة المتينة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم تستقر
 للراس والاشغال طلت على النوع الحقير وانطبع فيها امور للثبات
 في المستقبل وذلك في القطة للاحياء وليس في النور ففذه عاصية
 النبوة للعق الخيلة التاني عاصية في القوة العقلية النظرية وهو ارجح الى
 قوة القدس وهو سرية الاشغال من معلوم الى معلوم وبذلك اذا ذكر
 الدلول نية الدليل واذا ذكر له الدليل نية الدلول من نفسه وبالجملة اذا
 خطر الخطر الاوسط نية النتيجة واذا خطر في هذه حجة خطية باله الحد
 الاوسط لما من طرف النتيجة والنس في هذا مقصود ففهم من يتنبه بنسبه
 ومنهم من يشبه باد في تشبيه ومنهم من لا يدرك مع النتيجة لا يتبع كثير واذا جا
 ان يتفق طراف النقصان الى من لا يفسد له اصلاحه في لا يتبعها ففهم العقول
 مع التنبه جاز ان يتفق طراف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او لا
 اكثرها وفي اسرار الاوقات واخرها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالبات

للعادات

وفي الكيفية حتى تفاوتت في السرعة والعقب وفي مفرقة صافية مستند
 في جميع المعقولات وفي اسرار الاوقات ففهم النفي الذي لا يخرج من القوة العقلية
 فلا يحتاج في المعقولات الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه وهو الذي وصف
 بكافيتها يعني ولهم غنسه ناز من على ذلك **قلت** القوة النفسية العلمية تلك
 تنهى الى حدتها فربما الطبيعة وتنسج لها وشال ان النفس مثلاً اذا
 شيئاً عند من الامعاء والقوى التي فيها تحرك اللبنة التي تجعل المطلوبة حتى
 اذا انهم شيئاً طيب الذي تحببت اشراقه واستغشت القوة اللبنة البنية
 بالاعاب من عاداته واذا تصور الوقوع انما تحت القوة ففهمت الالهة بل اذا
 مشى على جنح مدوده على فضا طرافه على ما طين استند وجهه للسقطة
 لما ينزل الجسم بوجهه وسقط ولو كان ذلك على الارض مشى عليه ولم يسقط
 وذلك لان الجسم والقوى الطبيعية حاسبة مسترة للنفوس وتختلف ذلك
 باختلاف منها النفوس وقوتها فلا يبعد ان يتعلم في النفس الالهة عند صاحبها
 القوى الطبيعية في غير بدنة لان نفسه ليست بطبيعة في بدنة الا ان لها في ترو
 وشوق الى بدنة خلق ذلك من ميلته فاد اجاز ان طبيعة اجسام بدنة
 يتبع ان طبيعة غير بدنة فتقطع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او عجم
 حاصلة او تزلزل ارضي بحسب مقوم وذلك موقوف حصوله على حدة
 بروق او بحرية او حركة في القوى محدثات من نفسه تلك الحرة او البرق
 وتولد من هذه الامور من غير حصول سبب طبيعي ظاهر يكون ذلك بحسب
 للنس ولكن انا جعل ذلك في هو استعداد للقبول فلا يمتنع لان يتقبل الطيب

حيوانا او يفتق العز الذي لا يقبل الانفراق فذلك منزههم في الخيرات ونحوها
 نكسر شيئا ما ذكره وان ذلك مما يكون للاشياء وانما نكسر انفسهم عليهم
 قلب العصا ثقبانا واصا الموت وبه فليس للمؤمن في هذه المسئلة اثباتات
 الخيرات ولا من احوال وهو مفرق ما اطلق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على
 كل شيء فله في القصة **قلت** اما الكلام في الخيرات فليس فيه للقدماء
 من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يفرق
 بينه وبينها فيفضل مسائل ما في مبادي الشرايع والعاصم عن هذا ان تلك مسائلها
 الى عقوبة من هم مثل من ينجس من سائر مبادي الشرايع العامة مثل من الله
 موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة اذ لا يشك في وجودها
 وان كيفية وجودها هو امر التي يحرم اوراق العقول الانسانية والعلة في
 ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي تكون بها الانسان فاضلا ولا يستعمل
 الى حصول العلم الالهي وحصول الفضيلة فوجب الايعاز للخص من المباد
 التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العلمية انتم الا
 ما صناعات ومصادرات تبطلها المستعمل او لا فاحرى ان يكون ذلك في
 ملامح العملية واما ما مكاه في اسباب ذلك من الفلاسفة فهو قول
 اعلم اعدا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتبين جسم
 ليس بجسم ولا قوة في جسم غير المتعالة فان ما اعلى من ذلك السبب يمكن
 او ليس كل ما كان مكانا في بعده عن الانسان ان يفضل فان الكين في حق
 الانسان معلوم واكثر المكائن في امتصاصها متغير عليه فيكون تصديق الشيء

المعالم

ان باقى مجازي هو منع على الانسان يمكن في نفسه وليس يمنع في ذلك ان تضع
 ان الامور المنفعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا ما املت الخيرات التي
 وجودها وجد نفا من هذا الجنس وابيها في ذلك كتاب الله العزيز الذي
 يكن كونه فارقا من طوبى السام كاعتدات الصبي حية وانما ثبت كونه من الخيرات
 ليس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيمة وبهذا ما ثبت هذه
 سائر الخيرات فليكن هذا من لم يقع بالكسوت عن هذه المسئلة ويعرف ان
 طين الخيرات في عقول الانبياء طين اخر من نبي عليه ابراهيم في غير ما هو
 وهو الفضل الصادر من الصفة التي بها سمي النبي نبي الذي هو الامام
 ووضح الشرايع الموافقة للحق والغير من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق واما ما
 مكاه في الروايات من الفلاسفة فلا اعلم احد قال به من الفلاسفة الا ابن سينا
 والذي يقول العز في امر الوجود والذوا انها صور الله تعالى بتوسط حجب
 روحاني ليس بجسم وهو اذهب العقل الانساني عندهم وهو الذي نسب اليه
 منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا ملقى الى ما قال في المسائل الاربعة
المسئلة الاولى قال ابو حامد الامتزان بين ما يعتقد في العادة سيبا
 وما يعتقد مسيبا ليس ضروريا عندنا بل كل ذلك شكيان ليس هذه لك
 وبذلك هذا الا اثبات احد هما محققا كانت الاخر ولا يفيد متفق في ذلك
 ليس بين ضروري وجود احد هما وجود الاخر ولا من ضروري عدم احد هما
 عدم الاخر مثال ذلك الزى والشرب والشج والاكل والاخران ولقا
 والنور والظلمة الشمس والضوء والموت وحز الرقة وشرب الدواء واستفاد

ع

المعالم

بإستقال السهل وحمل جرائل المشاهرات من الغفريات في الطب والعلوم
والخرف وإن افتراضها لما سبق من تقدير الله تعالى خلقها على الساق لا يكون
متموما في نفسه غير قابل للتفاوت بل للعقوب بن سعيد في العقد وخلق
دون الأكل وخلق الموت دون حر الرقبة وادامة الجوع مع حر الرقبة وحمل
جرائل جميع الغفريات وأكثر الغفريات أمكانه وادعوا السخامة والظفر في هذه
الأمور الخارجة عن النظر يقولون فليكن مثالا واحدا وهو لا حزن أو القطن
فلا مع ملاقاته النار فاما يجوز وقوع الملاقات بينهما دون الاحتراق فيكون
حدوث اختلاف العنق ربما احترقا دون ملاقاته النار وهم يكرهون
جواز ذلك الكلام وفيه المسئلة ثلث مقامات المقام الأول أن يدعى
الحخم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل الطبع لا بالاختيار فلا
يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لعل قابل له وهذا ما أنكروا على
فاعل الاحتراق فيحتو السواد في العنق والتفتت في الجرائل وجعله جرائلها
هو الله تعالى أما بواسطة الملائكة أو غير واسطة وأما النار وهي جاد
فلا نفس لها فالدليل على أنها الفاعلة وليس لهم دليل إلا ما شاهد
الاحتراق عند ملاقاته النار والمثاقفة مثل على الحصول منه ولا نقل
على الحصول بها فانه لا يحصل له أدلة خلاف في أيدلوف الروح بالتعريف
والحركة في ظرف الجليات ليس تقول عن الطبايع المحصورة في المكان والوقت
واليسوسة ولا أن الألب فاعل الجبين يافع النطف في الرحم ولا هو فاعل
ويجوز وسائر المعاني التي فيه ومعالمها موجودة عنده ولم ينقل أحد

الغاف موجودة بل وجودها من جهة الأول أو غير واسطة وأما بواسطة الملائكة
التي يكون هذه الأمور الحادثة وهذا ما تقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
فلا كلام معهم فقد سبق أن الوجود عند الشيء لا يدل أن الله موجود به بل بين
هذا مثال وهو أن الأكمة لو كان في غير عتاة ولم يسبح من الناس الغريق
بين الليل والنهار لو اكتشف العتاة عن عينيه فصار أوتج احفانه فوالا
من أن الأدراك الحاصل في عينه لصور الألوان فاعلم في البحر وأنه مما كان
بهم سليمان مفتوحا والكتاب من قضاة الشخص القابل منقولا فيلزم لا غير أن
يغير ولا يعقل إلا بهر حتى يخرج من النفس والطعم هو اعلم أن من النفس هو
في انطباع الألوان في بصره فوالا بين الحخم أن يكون في المبادئ للوجود على
أسباب تقتضي مفاهيم الحوادث عند حصول ملاقاته بغيره إلا انها
ليست تقدم ولا هي أجسام متحركة فتعيب ولو اذنت أو غابت لأدركنا
الفرقة ونفهمنا أن ثم سببا أو أمثا هذا وهذا ما لا يخرج عنه على قياس
أصلهم ولهذا اتفق محققهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي يحصل
عند وقوع ملاقاته بغير الأجسام وعلى الجلاء عند اختلاف نسبتها ما تقتضي
عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا انطباع صور الألوان
في العين يحصل من جهة واهب الصور وإنما طوع الشمس والحرارة السمية
والجسم المتحرك معدومات ومهيآت لقبول الحمل لهذه الصور وطردوا
في كل حادث وهذا بطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحتراق
هو الفاعل للشمع والدواء هو الفاعل للشفة التي يبر ذلك من الأسباب

قلت اما كان وجود الاسباب الفاعلة التي تشهد في المحسوسات
 فنقول سفيان والحكم بذلك اما جاهد بلانية لما جازاه واما متقا
 لشبهه سفيانية عرضت له في ذلك ومن نفى ذلك فليس يقدر ان
 يعترف ان كل فعل لابد له من قائل لا واما ان هذه الاسباب مكنته بنفسها
 والافعال الصادقة منها وانما تم افعالها بسبب من خارج اما مفارقة واما
 غير مفارقة فامر ليس ضروريا بنفسه وهو ما يحتاج الى بحث وفيه كثير من
 العقول هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس ان بعضها يفعل بعضا
 لم يمنع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس قائلها فان ذلك ليس بحجج
 التي لا يحس اسبابها انما صادت بمجوله ومطلوبة من افعالها اسباب
 فان كانت الاشياء التي لا يحس لها اسباب بمجوله بالطبع ومطلوبة فالتسليم
 فاسباب محسوسة ضرورية وهذا من قبل من لا يعرف من المعروف بنفسه
 فما اقر في هذا الباب معالطة سفيانية وابقه فاد ابقولون في الاشياء
 الذاتية التي لا يفهم للوجود الا بنفسها فانه ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء
 ذات وصفات هي التي انضمت الالافعال الخاصة بوجود موجود وهو التي
 قبلها اختلفت ذات الاشياء واسما وها وها وها فلم يكن للوجود
 موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولم يكن له طبيعة تخصه لما كان له
 بخصه واحد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا لان ذلك
 يسال عنه هل له فعل واحد بخصه وافعال بخصه او ليس له ذلك فان كان
 له فعل بخصه ففنا افعال خاصة بصادرة وطبعا خاصة وان لم يكن له فعل بخصه

واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود
 واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم القدم واما هل الافعال الصادقة من موجود
 ضرورية الفصل فيما شأنه ان يفعل فيه او في الكثرة او فيها الاثران جميعا
 يستحق التحق عندها ان الفعل والافعال الواحد من كل شيئين من الموجودات
 اما يقع باضافة ما من الضافات التي لا تصاحي فقد يكون اضافة تامة لا
 ولذلك لا ينعكس على ان الدار اذا ادمنت من جسم حاسي فعلت ولا بد لانه لا
 ان يكون هناك موجود يجب له الى الجسم الحاسي اضافة تتوقف على ذلك
 الفاعل لذلك مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس يجب سلبه ان
 بل احرق مادام باقيا لها اسم النار وحرها واما الموجودات المحدثة لها ان
 اسبابا على ومادة وصورة وغاية ذلك الشيء معروف بنفسه وكذلك كونها
 ضرورية في وجود المليات وبخاصة التي هي جزء من الشيء السبب اعني التي هي
 قوم مادة وقوم شرط وعلما التي يستوي قوم صمد وقوم صفة صمد والاشياء
 يعرفون بان ههنا شرط وعلما في ضرورة حتى المشروط مثل ما يقولون ان الخلق
 شرط في العلم وكذلك يعرفون بان الاشياء حقايق ركن واما وانما ضرورة
 في وجود الموجود ولذلك يلزم من الحكم في ذلك في الشاهد والغايب على
 واحد وكذلك يفعلون في الواحى الالافعة طهر الشيء وهو الذي يستحق
 الدليل على ما يقولون ان الاتفاق في الوجود يدل على كون الفاعل عاملا
 وكون الوجود مقصورا برعاية مائتلى على ان الفاعل له عالم به والعقل ليس هو
 شئ اكثر من اذ لك الموجودات اسبابها وبغيرت من سائر العقول المدركة

ان

ربيع فمن وضع المسبب فقد دفع العقل وصناعة النطق وتقع ومكان هذا انما
 وصيات وان المعرفة بتلك المسببات لا يكون على تمام الامور اسبابا
 فوضع هذه الاشياء هو مطلق للعلم ووقع له فانه يلزم الا يكون صفات شي معلوم
 اصلا على حقيقة بل ان كان فطوون ولا يكون هناك واحد احد
 اصناف الحركات الذاتية التي تألف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد
 ضروري بل هو لا يكون قوله هذا ضروريا وانما يريد ان هذه الاشياء هي
 الصفة واشياء ليست ضرورية ويحكم النفس عليها حكما طينيا ويقوم انما
 وليست ضرورية فلا تذكر الفلاسفة ذلك فان سوا مثل هذا عادة حان
 والا فادري ما يريدون باسم العادة هل يرون انها عادة الفاعل او
 الموجدات او عادات عند الحكم على هذه الموجدات ومحال ان يكون
 عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل وجب كثر الفعل منه على اكثر
 والله عز وجل يقول ولئن تحبب لستة الله سبحانه ولا يرتعد لستة الله
 ان ارادوا انها عادة للموجدات فالعادة لا يكون الا للفعل وان كانت
 في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني ان يكون الموجدات
 طبيعة يقتضي الشيء اما ضروريا او بالكثر يا واما ان يكون عادة لنا في الحكم على
 الموجدات فان هذه العادة ليست اكثر من فضل العقل الذي يصفه
 طبيعة وبه صان العقل عقلا وليس تذكر الفلاسفة مثل هذا العادة فهو لفظ
 اذا حقق لم يكن تحت معنى الا انه فعل ومنه مثل نقول جرت عادة فلان
 ان يفعل كذا وكذا برون انه يفعل في اكثر وان كان هذا هكذا كانت

الموجدات

الموجدات كلها ونحوه ولم يكن هناك حكم اصلا من قبلها بل انما
 انه حكم كما قلنا لا ينبغي ان يشك وان هذه الموجدات قد فضل بعضها
 ومن بعض وانما ليست بصفة بل هي في هذا الفعل بل يقال من هذا
 فعله شرط في فعلها بل في وجودها اصلا عن فعلها وانما ما هو هذا
 الفاعل او الفاعلات فبقيا ملاحظات للكماء من جهة لم يختلف امر في
 وفي ذلك انفسهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول يرتفع عن المادة وان
 هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجدات وفي وجود افعالها وان
 الفاعل يتناول فعله هذه الموجدات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجدات
 فبعضهم يجعل الفاعل فقط وبعضهم يجعل مع الفاعل موجد الخواص
 الصواب وهو الذي يسمى به واجب الصور والحق من هذه الاشياء ليس هذا
 موصوفه وانما ما يخص من الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن يتناق
 الى هذه الخواص فاسلك الى الامر من اية وانما وقع اختلافهم في حدوث
 الصور الجوهرية وبخاصة الصفاتية لانفسهم لم يقدروا ان يثبتوا هذه
 الحادثة الباردة والارضية الياسي التي هي اسباب ما يحدث هذا من
 الطبيعة عند هم وفقدان والذرية هم الذين يفسدون كل ما يظن
 هذا والذين ارسيت طاهر للحار والبارد والارضية الياسي ويعود
 انما في من ما يتبع هذه الاسطفا انما ما يحدث هذه الاشياء
 انما ما يحدث تلك الارضية على ما يحدث الا ان وسائر الارض وقد غشت
 الفلاسفة بالرد على هؤلاء **المتأخرين** من مسلم ان هذه المولدات تفيض

التمام المولدات

مبادى الحوادث ولكن الاستعداد بقول هذه الصور يحصل هذه الاشياء
 المتأخرة الحاضرة الا ان تلك المبادى تصدر عن الاشياء عنها بالترتيب
 والطبع لا على سبيل الروية والاستعداد كصدور النور من الشمس واما الفتر
 الحاصل في القول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصغير يقبل شعاع الشمس
 ويرد حتى يستغنى به موضع اخر والمدى لا يقبل ذلك لاختلاف الاستعداد
 فنور ذوزنح والجميح وبعض الاشياء يبين الشمس وبعض الاشياء يقبل
 وبعضها يقبل اكثر من بعضها كوجهه واللبا والحداد
 تختلف باختلاف الاستعدادات في المحل وكذا مبادى الوجود فياضة
 هو صادر منها لا من عندها ولا يحل بانها التقصير في العقابن واذا
 كان كذلك فمضافا فمما فطنت تماثلين لا في الذات على وتر واحد
 فكيف يقولون بحيزت احد هادون الاخر في ليس تم اقتبالت وعت
 المعنى انكروا وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء
 النار بارادته ان ذلك لا يمكن الا بسبب طلاقة النار وذلك لاحتراقها
 عن كونها نارا او تعكبت ذات ابراهيم عليه السلام وردد حجرا او شيئا لا من
 فيه النار ولا من يمكن ان لا ذلك يمكن **قلت** ان من دعاهم من الفلاسفة
 ان هذه الموجودات المستعدة لميت فائدت بعضها في بعض فلو كان
 لكل ولكن يقول ايضا تقبل بعضها في بعض استعداد القبول لها الصغار
 عن الله الذي مر خارج ولكن لبت اعلم احد اقال بعد ان العلم حقيقة
 على الاطلاق وانما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وانما الامراض فلو انما هم

واما الفاعل لها مبادى
 من خارج فلو كان معدا
 بقول ان الذي يظهر
 وفعل بعضها في بعض

تفقوت على ان الحرارة تقبل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع كمن
 يحفظها حرارة النار الاسطيقية والحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية واما
 ما نسبته الى الفلاسفة من ان المبادى الفارقة تقبل بالطبع لا باختيار فلم يقل
 احد يعتقد بكل ذلك في علم فاعل عندهم باختيار كقولهم الفاضلة التي هي
 لا يصدر عندهم من الصغير الا افضلها واختارها ليس شئ بكل ذواتها
 اذ كان ليس في ذاتها نفس وانما ما نسبته من لا تميز على معرفة ابراهيم لم يقله
 الزيادة من اهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التسليم
 ولا الجدل في مبادى الشرايح فاعلم ذلك عندهم فخرج الى مبادى الشرايح و
 انه لما كانت كل صناعة لها مبادى فواجب على الناظر في تلك الصناعة ان يعلم
 مبادىها ولا يفرغ لها بنوع لا باختيار كانت الصناعة العملية الشراعية احرى
 بذلك لان الشئ على الفضائل الشراعية هو صدى عندهم ليس في وجوده
 ما هو انسان بل وما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يعلم مبادى
 الشراعية وان يقبل فيها ولا يفرغ لها من الواضع لها فان حجدها والمناظر فيها مطلق
 لوجود الانسان ولذلك وجب على الزيادة في ذلك فحسب ان يقال فيها ان مبادى
 هي امور الحقيرة تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يمتد بها مع جعل اسبابها
 ولذلك لا يحد احد من القضاة تحكم في الخيرات مع انتكاسها وطهورها
 في العالم لا مبادى مثبت الشرايح والشرائح مبادى العقليات ولا فيما يقال
 منها بعد الموت فاذا انشا الانسان على الفضائل الشراعية كان فاضلا مالا
 فاضلا في الزمان والعبادة الذي يكون من العلماء الراغبين في العلم

فتى ص

ناويل في هذا من مباديها فمما يصرح بذلك الناقيل وان يقول في كتابه
 تعالى والرايحتون في العلم يقولون انما به هذه حروقه الشراخ وحدود
ق او جامد والجواب له مسكان الاول ان نقول لا ثم ان المبادي
 تفعل باختيار وان الله تعالى لا يفعل بلا ارادة وقد فتننا من ابطال دعوىهم
 في ذلك في مسئلة حروث العالم فاذا ثبت ان العالم خلق بالاحراق بارادة
 عند ملائكة القعدة والناكس العقل لا يخلو مع وجود الملائكة **قلت**
 الذي وضع ههنا ان قد ثبت ايها المضم هو الذي يلزم به المضم ويقو
 لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها
 لتكوين النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحجة في وجود الاسباب والسبب
 فلا يشك احد من الفلاسفة في ان الاحراق الراجع في القدر من النار مثلا
 ان النار هي الفاعلة له كمن لا يلاحظ بل من قبل مباديها خارج هو شرط
 في وجود النار فضلا على احراقها وانما يتصور في هذا المبدأ ما هو اصل
 مفارقة او هو واسطة من المبادي والمفارقة سرى النار **ق** او
 جميعا عن الفلاسفة فان قيل هذا يحجز الى كتاب محلات شنيعة فانه اذا
 اكتمت لوقم المتغيرات من اسبابها وانضغت الى ارادة فخرها ولم يلبث
 للارادة منبج مخصوص متغير بل هو عينه وبوجهه في كل واحد متا
 ان يكون من غير سبب متاوية وبذلك مشغلة وحيال لا تحذر واعدا
 مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق البرق في وقت
 وضع كتابه في بيته فليحذر ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته فلاما امره

عائده انقلبت حوانا ولو ترك علاما في بيته فليحذر انقلبه كلبا او
 الرماذ فليحذر انقلبه مسكا وانقلبه لحي ذهابا والذهب عجا واذا سئل عن
 شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما لي البيت الا اني وانما القدر الذي
 اعلمه اني تركت في البيت كتابا وعلما الا ان قدس قد علم بيت النبي صلى
 وروحه وان تركت في البيت خبز وعلما انقلبت شجرة نفاع فان الله
 على كل شيء وليس من ضرورة الحرس ان يخلق من الطفرة لا من ضرورة الشجر
 ان يخلق من النار بل ليس من ضرورة ان يخلق من شيء فليحذر انقلبه ثم لم يكن
 لها وجود من قبل ان اذ انظر الى انسان لم يره الا لسان وقيل له هل هذا موجود
 فليردد ويقل يحتمل ان يكون بعض الفواكر في السوق قد انقلب انسانا هو
 ذلك الانسان فان الله قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من الرد
 فيه وهذا في بيع المجال في صورته وهذا القدر كاف ولما اكل هذا
 الكلام من الفلاسفة في جواب نقال والجواب ان نقول ان ثبت ان الممكن
 كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم جرم كونه لو كانت هذه المحلات كلها في
 لا تشك في هذه الصور التي اوردتها فان الله تعالى خلق لنا علمها بان هذه
 الممكنات انه لم لا يفعلها ولم يمنع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز
 تقع ويجوز الاتقع واستمرار العادة بجملة سدا حرم ربح واذا هانا جاز
 على وفي العادة الماينة شحنا لا ينفك من قبل يجوز ان يعلم شيء من الانبياء بالقد
 التي ذكروها ان فلا ياتهم من سوء عناوينه ومنه يمكن ولكن يعلم مقدوق
 ذلك الممكن بل كما نظر الى المعنى نعم انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور ولا

يدرك العقول من غير تقسم ومع ذلك فلا نكران تقوى نفسه
 بحيث يدرك ما تدركه الانبياء على ما اعترفوا باه كما تدركه يعلمون ان
 ذلك المكن لم يقع فان خرق الله تعالى العادة بابقاعها في زمان خرق العادة
 فيها استلبت هذه العلوم من القلوب ولم يخلعها فلا مانع اذا امر ان
 يكون الشيء ممكنا في مقدور الله فهو ويكون قد جرى في سابق علمه ان
 مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه لا ينفصل في ذلك الوقت وليس
 في هذا الكلام الا تشييع محض **قلت** انما اذا سلم المتكلمون ان الامور
 المتعاقبة في الموجودات ممكنة على السواء وانما كسب الفاعل وانما يتحقق
 العمل المتعاقبين بآداة فاعل ليس بالآداة صا بطريق علمه لا بما في الكثر
 فكذا انهم المتكلمون من الشكائات فمنهم من ذلك ان العلم اليقيني هو معرفة
 الشيء على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الا امكان للمتعاقبين في حق الفاعل
 طبعه فما علم ثابت بشئ اصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه
 مستطاعا في الموجودات مثل الملك الجابر وله مثل الاملى الذي يعياض
 عليه شئ في ملكه ولا يعرف منه قانون يرجع اليه في إعادة فان اتصال هذا
 الملك يلزم ان يكون محجولا بالبطع واذا وجد منه فعل كان استمرارا فان
 وجوده في كل ان محجولا بالبطع وان اتصال الجابر من هذه الحالات
 فان الله لو خلق لنا علما بان هذه الكائنات لا تقع الا في اوقات مخصوصة كانت
 قلت وقت البعثة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المحذوق فيها اما
 ابا شئ تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان مستقدا في الشيء انه على

الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لما في هذه الكائنات علم في الموجودات
 الممكنة حال هو الذي يتحقق بها علما في ذلك اما من قبل انفسها او من قبل الفاعل
 او من قبل الامر بوجوه التي يبرهن فيها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال
 المسماة عادة في الفاعل الاول فديمق ان يكون الا في الموجودات وهذه هي التي
 يبرهن فيها كمالنا الفلاسفة بالطبيعة ولكن علم الله بالموجودات وان كان علمه
 لها هي اتم لازمة لعلمه وان كان ان يقع الموجود على فاعله فاعلم بديمق
 زيد مثلا ان وقع الشيء قبل ان يلام الله له فالسبب في وقوعه على فاعله العلم
 ليس شئ الا من طبيعة الموجودات بانه للعلم لان العلم باه هو علمه
 فالسبب لطبيعته محصلة وعلمه لما في هو السبب في حصول تلك الطبيعة التي
 الذي هو بواسطته في هذا العلم بالكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة
 التي تقتضي الوجود او عدمه فانه لو كان المتعاقبات في الوجود استمر
 من قبل انفسها ومن قبل الحساب الفاعل لها كان يلزم اما الوجود ولا
 او بوجوه وعدمها واذا كان ذلك فلا بد ان يترجح اصل المتعاقبات في الوجود
 والعلم بوجود تلك الطبيعة هو توجب اصل المتعاقبات على التحصيل والعلم المتعلق
 بها هو اما علم مقدم عليها وهو العلم في معنوية عنه وهو العلم او العلم
 التابع لها وهو العلم الغير قديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا اكثر
 من اطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لما في ليس عند ادب بل يتقدم
 عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا ولا نبيا وصيا ولا آداة الا انه في العلم
 الا انه هو الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى

الذي هو العلم

فلما انزل من السموات ولا رضى العيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون
واجبة وقد يكون حدوثها على اكثر المناطات والى كائناتنا
هو اقدم بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصانع الى متى تعد
المرتب ما يوجد في المستقبل اعادها انما نذكر من ان هذه الطبيعة
او المخلقة او كيف شئت ان مستحيا اني المحصلة في نفسها التي تتعلق
العلم **قال** ابو حامد السلك الثاني وفي الخلاص من هذه التشنج
وهو ان سلم ان النار ما خلقت خلقه اذ لا فاما فطنتان معا فاما ثلثا
اخر فاما ولم تعرف بينهما اذ فاما ثلثا من كل وجه ولكن مع هذا يجوز ان تلقى
بشي في النار ولا يجهز اما سغير صف النار او بغير صف النار فحيث
من الله اولى الملازمة صفه في النار بغير صفها على جسمها بحيث لا سيما
محقق معه حتى تنعكس ويكون على صورة النار وصفتها ولكن لا تستحق تسمى النار
او يحد في ذلك الانسان صفه ولا يخرج عن كونه طارعا فاما قد نعم ان النار
فانما ترى مرطبا بغيره بالطلق ثم يعقد في تصور موقد ولا يتأثر به والذي
لم يشاهد ذلك بكم فاما الخلق اشغال الفرق على اثبت من صفه الصفات في النار
او المبدت تقع الاحراق كما كان من صفه الطلق وانما وفي مقابلة
نعم غرائب وعجائب ونحو لم يشاهد جميعها فم يتوكل ان نذكر امكانا في حكم
بالحيات والكل لحياء الوقت وطلب المعنى ثباتا يمكن بهذا الطريق وهو ان
المادة قابلة لكل شيء بالذات فالتراب وسائر العناصر يستحيل ثباتا ثم الشا
يستحيل عند اكل الحيوان له وما ثم الدم يستحيل ثباتا ثم المني يستحيل في الجسم فيخلق

حيوانا وهذا حكم العادة وان في زمان متساوون فلم يخل الخضم ان يكون
في قدر من الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما يحل
واذا جاز في وقت اقرب مما هو من غير فلا ضبط للاول فستجيب هذه القوى
في عملها يحصل به ما هو محو للشي فان قيل وهذا يصدر من نفس الشيء ان
من مبدأ آخر من المادى عند افتراج الشيء فلتنا او ما متعلق من جوار وتزول
الا مطار الصواعق وتزول الارض بقوة النفس التي تطيعه يحصل منه
او من مبدأ اخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وكم اضافة ذلك
الى الله تعالى اما بغير واسطة او واسطة الملازمة ولكن وقت استحقاق حصول
انصراف هذا الشيء البديهي ونظام الخلق في ظهوره لا يترار نظام التبرع
يكون ذلك مرجحة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدية سما
جوادا ولكن لا ينفص منه الا اذا اخرج الحاجة الى وجوده وصار الخلق مستينا فيه
ولا يصير الخلق معنانيا فيه الا اذا اشاع في اثبات بقوته البديلة فافاضه الخلق
فقد كلف لا يترك شيئا ولا يترك شيئا ولا يترك شيئا ولا يترك شيئا ولا يترك شيئا
بخاصة تقالفة عادة الناس فان تقادير ذلك الاخصاص لا يضبط في
امكانه فلم يجب منه الكذب لما وان نقله وورد الشرح بقدر يقدره الخلق
لما كان لا يقبل حوة اللون الا النطفة وانما يعين القوى الحيوانية عليها
من الملازمة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم تخلق قطرة نطفة الا في
في الانسان ومن نطفة العرش الا من حيث ان معصاة من العرش او من
لما نسبة صورة العرش على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المنزجة بعد الطيب

ولذلك لم يثبت قط من الشبهة منقطه ولا من عند الكثرى نقاش ثم رأينا
 من الحيوانات تقول من التراب ولا تقول قط كالديان ومنها ما يقول
 ويقول كالغار والحية والعقرب وكان قولها من التراب وتختلف
 لقبول الصور لا من غايته عنا وعنكم ولم يكن في الفقه البشرية الاطلاع
 اذ ليس تفيض الصورة عندهم من الملائكة بالشهوى والاخر قابل لا تفيض
 على كل محل الاماين قوله كونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة
 ومباديها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نيب الاحرام السماوية
 العلوية في درجاتها فقد اجمع من هذا ان مبادي الاستعدادات بعضها
 ومحاجب حتى توصل الى ايب الظلمات من علم خواص الجواهر المعدنية و
 المخرج من القوى السماوية الى خواص المعدنية واتخذوا الاشكال من هذه الاشكال
 وطلبوا لها ما لها من الخصائص الطوالع واحد ثوابها المورعة في العالم وما
 دفعوا الحية والعقرب من بلد والبق من بلد الى غير ذلك من امور تفرق
 من علم الظلمات فاذا خرجت من الضبط مادي الاستعدادات ولم تقف
 كنهها ولم يكن لها سبيل الى صهرها فترى من علم حصول استعداد في بعض
 الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صور
 ما كان يستعد لها من قبل ويستفيض ذلك بقوة ما اكاد هذا المصنف
 ولا من الموجدات القابضة والنحول من اسرار الله في الخلق والخلق
 ومن استغناء عجائب العلوم لم يستعد من مزية الله تعالى ما حكم من معاني
 الانبياء في حال من الاحوال ما تبين من نفعنا على ان كل ممكن قد

تعالى وانتم تسعدون على ان كل محال ليس بقدره ومن الانبياء ما يبرهن
 استحالة ما من غير ما يبرهن امكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضي شيئا
 ولا امكان فالان ما هو المحال عندكم فان رجوع الى الحجج من النفس والاشياء
 فيشعر واحد فتقولوا ان كل شئ ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا فلا يستدرك
 وجود احد هاهنا وجود الاخر فتقولوا ان الله تعالى بقدر على خلق ارادة من
 غير علم بالمراد وخلق من غير حجة ويقدر على ان يخلق بغير المبدأ
 ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو متفقد العين محد في معرفة
 لا يرى ولا يسمع فيه ولا يذوق له غير انما هذه الافعال المنطوقة بغيرها الله
 مع تحريك يده والمركبة من جهة الله تعالى ويتجوز هذا بسط العرف من الحجة
 الاحتمالية وبغير الريبة فلا يدل الفصل الحكم على العلم ولا على مزية الفاعل
 وينبغي ان يقدر على قلب الامتنان فيقلب الجوهر عرضا وتقلب العلم
 والسواد بياضا والصوت رائحة كما افقد على قلب الجواد حيوانا والحيوانا
 ويلزم عنه ايضا من المحالات ما لا يحضره والحيوان ان المحال غير معد
 عليه ثم والمحال اثبات شئ مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي العام او
 ما يمتنع مع نفي الواسع وما لا يرجع الى هذا ليس محال وما ليس محال فهو
 وما لا يلزم من السواد والبياض محال لانما تقوم من اثبات هو في السواد والحل
 نفي هيبة البياض ووجود السواد فاذا اصاب نفي البياض فهو ما لم يثبت
 السواد لان اثبات السواد مع نفيه محال وانما لا يجوز كون شخص في مكانين
 لانما تقوم من كون في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت

مع كذا البيت المعلوم لم يغير عن البيت ولكن معناه من ارادة طلب
 فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة فكان فيه هو ما قصناه والجدد يستحيل
 ان يخلق فيه العلم لا ان يخلق من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك
 جاد بالشيء الذي قصناه محال وان لم يدرك تسمية علم ولا يدرك
 محله سببا محال فلهذا وجه احتمالنا وانما طلب الاجنس فقد قال بعض
 الحكماء انه مقدور لله نعم فنقول بغير التقييد الذي سببنا اذ غير معقول
 السواد اذا انقلب من مثله فالسواد باق لم لا فان كان مدورا
 فيقلب بل عدم ذلك ووجهه ان كانا موجودين فلم يقلب ولكن انما
 البغير وان بقي السواد والقدرة معلومة فلم يقلب بل بقي على ما هو
 واذا قلنا انقلب الدم من ابدانه ان تلك المادة يبينها خلقت صور
 وتلبت صورة اخرى فوجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة صارت
 مادة مهيئة تتعاقب عليها الصور ولكن اذا قلنا انقلب الماء هو اما
 اذنا ان المادة القابلة متغيرة ولكن اذا قلنا انقلب العنقبيات والبراغيث
 حيوانا وليس به العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة
 ولا بين سائر الاجنس مادة مشتركة كان هذا محالا من هذا الوجه وانما
 غير ذلك الله تعالى الميت ونفسه على صورة حي يتعاقب ويكتب حتى ينفذ من
 يد الكتابة المنطوقة فليس محتملا ونفسه معما قلنا الحوادث الى ان
 محذور وانما هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه ونقولكم بطلان هذه الاحكام
 على علم العامل فليس كذلك لان العامل لا ان هو الله تعالى وهو الحكم وهو

فأمر له واما قولكم انه لا ينفذ فرق بين الرتبة والدرجة الخيانة فنقول انما ادركنا
 ذلك من انفسنا لاننا ساعدنا من انفسنا الفرق بين الطالبين فغيرنا من ذلك
 بالقدرة فرفقنا ان الواقع من الصنفين الكين احدى حاله والاخرى في حالة
 وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة واليجاد للحركة دون القدرة في حالة
 اخرى وانما اذا نظرنا الى غيرنا وراينا حركات كثيرة منطوقة حصل لنا علم
 بقدرة ففهمنا علوم بخلقها الله ثم يجادى العادات بعرف بها وجود احد
 متساوي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم المتكافئ كاسبق **قلت** لما رغب
 ان العقول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها بل هي الاموال
 الخاصة بوجود موجود وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعتقد
 الانسان سلمة في هذا القول ونقل الاكابر الى موطنين احد هما انه قد بين
 ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها ثبات في اجزائه به عادة ان توجد
 فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما من ثوابها وان
 كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والوضع الثاني انه ليس للصور
 الخاصة بوجود موجود مادة خاصة فانما العقول الاول فانه لا يبعد
 ان تسلمه الفلاسفة له وذلك ان افضل الفاعلين ليس صدور الاموال عنها
 منها وربما كان الامور التي مرادها فلا يتبع ان يفرق المان بالحق مثلا
 في وقت ما لا يجرى ان وجد هذا الشيء ما اذا فاد ان العطن صان
 غير ما قبل به للاهراق كما يقال والخلق مع الحيوان فاما ان المواد شرط في
 شرط الموجودات دوات المواد فيشترط لا ينفك المتكلمون ان يتقوا وذلك

كما يقول ابو حامد لا فرق بين نفي الشيء وإثباته معا او نفيها البعض
معاني هي كان لوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي يدل عليها
العلاصة باسم المركب عندهم من معنى وفصل فلا فرق في ارتفاع
الموجود بارتفاع اخرى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان كان
نوامه بصفتين احداهما عامة وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي
فانه كما اننا رفضنا انه مطلق لم يبق انسانا كذلك اذا رفضنا عنه انه حيوان
وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومعنى ارتفاع الشرط ارتفاع الشرط
فلا خلاف بين المتكلمين والعلاصة في هذا الباب الا في امور جزئية
العلاصة ان الصفات العامة هي شرط كالصفات الخاصة ولا يرى
المتكلمون مثل الخارج والوطوبه هي عند العلاصة شرط للحق في الشيء
الكائن المقتضى كونها اعم من اللبوس كحال اللبوس مع النطق والسكران
لا يرون ذلك ولذلك ما سمعهم يقولون ليس شرط للحق عندنا
والبله وكذلك الكل عندهم شرط من شرط للحق الخاصة بالموجود في
وذلك انه لو لم يكن شرط لا يمكن احد الامرين ما ان نوجب الخاصة بالحيوان
ولا يوجد عليها اصلا واما الاخرين مثال ذلك ان اليد عندهم شرط للفعل
التي بها تصدق على الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصيغ
فان امكن وجود الفعل في الجراد امكن ان يوجد فملا الصادرة عنه مثل حاله
ان توجد حراقة من غير ان نحس فاشانه ان نحس بها وكل موجود عندهم
له كيفية محدودة وان كان لها عرض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة

بصفتين

ايضا

ايضا وان كان لها عرض عندهم ان يكون الموجودات عندهم محدودة
بفاتها محدودة وان كان لها عرض عندهم لكنه محدودة ولا خلاف بينهم ان الموجود
التي تشارك في مادة واحدة ان المادة التي هي هذه الصفة مرة يقبل احد
ومرة يقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الارضية التي هي
النار والهواء والماء والارض واما اللذات في غير البس لمادة مشتركة
وموادها مختلفة هل يمكن ان يقبل بعضها هو بمعنى مثال ذلك مثانه
ان يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الاوساط كثيرة هل يمكن ان
يقبل الصورة الاخرى الاوساط مثال ذلك ان الاسطوانات كثيرة هل
يكون صفاتيات ثم يتبدل من الحيوان فيكون من دم وموتم يكون من النمل
والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلاسل من طين
نطقه في قرار يمكن الى قوله فيبارك الله احسن الخالقين والمتكلمون يقولون
ان صورة الانسان يمكن ان تقبل في الراب من غير هذه الوساط التي تفصل
والعلاصة يدعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكن الكائن الحكمة وان
تصور الانسان دون هذه الوساط وكان خالفا لهذا الصفة هو احسن
لخالقين واقد رهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف
وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وانت فاستفت قلبك عما اثبتنا
فهو وضك الذي يحس اعتقاده وهو الذي كلفت اياه والله يعيدنا
من اهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاشلاء الى ان الله تعالى يوصف
بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان نفس العقل من اقسام ذلك

اهل

انما هو شئ طبع عليه العقل فلو طبع طبعا نفصى بامكان ذلك لما انكر ذلك
 ولجوزة وهو لا يلزم ان يكون للعقل طبيعة محصنة ولا الموجودات
 يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات فالما المتكلمون قالوا
 من هذا القول ولو ركبوا كان احفظ لو ضم من الاطلاقات الواردة عليهم
 في هذا الباب من خصوصهم لا يتم بطلانهم بالعرف بل ما يشترط من هذا
 وبين ما سبق فيفسر عليهم بل لا يجدون الا اقاويل موهمة ولذلك تجد
 مرضا في صناعة الكلام من لجا ان ينكر الضرورة التي بين الشرط والشرط
 وبين الشئ ووجه وبين الشئ وعلته وبين الشئ ودليله وهذا كله في راي
 الفسطاطين فلا معنى له والذوق من هذا من المتكلمين هو ابو المعالي
 والقول اكمل الذي جعل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى متعاليات
 والى متناسبات فلو جاز ان تقررت التناسبات لجاز ان يتحقق التفاضل
 لكن لا يتحقق التماثل بل لا يفرق في التناسبات هذه هي حكم الله في الموجودات
 وسنة في المصنوعات ولما ثبت سنة الله تبديلا وبإدراك هذه الحكمة
 كان العقل عقلا في الامنان ووجودها هكذا في العقل الاول كان علة
 وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجازع فممكن ان يخلق على اوصاف
 مختلفة كما فرض ذلك ابن خزم **المسئلة الثانية** في تجميعهم عن اقامة
 الدليل على ان النفس الانسانية جوهر ودواني فابن بنفسه لا يتجزأ وليس بحجم
 ولا هو منطبق في الجسم ولا هو متصل باليد ولا هو متصل عنه كما
 الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم ولا الملائكة عندهم والجن

في هذا استدعى مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى الخيالية
 تنقسم عندهم الى قسمين حركية ومركبة والمركبة هي طاهرة وباطنة
 هي الخواص الخمس وهي معاني مطبقة في الاجسام اعني هذه القوى واقبالها
 فذلك احد ابعاد القوة الخيالية في مقدم الدعاء وراء القوة الباصرة وفيه
 صور الاشياء المرتبة بعد بعضها البعض بل يطبق فيها ما ورد في الخواص الخمس
 فيقع فيه وسبق الى المشترك ولو لا ذلك كان مرادى العمل الابيض ولم يكن
 ملائمة الابالذون فاذا اراد ان يميزك ملائمة ما لم يميز في كالملة لا يميز
 ولا كان فيه معنى يحكم فيه هذا الابيض هو الخلق فلابد ان يكون عند
 وهذا جمع عند الامران اعني اللون والحلاوة حتى يقيض عند وجود احدهما
 بوجود الآخر والثانية القوة الوهية وهي التي تدرك المعاني وكان القوى
 الاولى تدرك الصور والماد بالصور فالابن لوجوده من مادة اي جسم
 بالمعاني فلابد استدعى وجوده جساما ولكن في برهن لانه ان يكون في جسم
 والموافقة فالاشياء تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا
 في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا وتدرك شكله شكل اللحم ولو فاعلم ذلك
 من اقربا وملا متعاليات ذلك فمقرب من الذئب وسن وختلف اللحم والمخالف
 والملائمة ليس من هذا ورعا ان يكون في الاجسام الا كاللون والشكل ولكن
 قد يبرهن لها ان يكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوى مبيانية للقوى
 الثانية وهذا محل التوفيق الاجزاء من الدعاء واما الثالثة فهي القوى التي
 تنسب في الحيوانات تخيل في الانسان مفكرة ومشاها ان تركب الصور

بعضها من بعض وتركيب المعاني على الصور وهي في التعريف بالوسط بين
 الصور وحافظ المعاني ولذلك بقدر الانسان على ان يتخيل ونسايطر
 ونختصا راسه راس انسان وبدنه بدن ونس الى غير ذلك من التركيبات
 وان لم نشاهد مثل ذلك والاولى ان تلحق هذه القوى بالقوى المحركة
 كما سياتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بمكانها
 الطيب فان الامة اذا نزلت بهذه التعريفات اخذت هذه الامور
 رغوا ان القوى التي تنطبع بها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك
 الصور حتى تبقى بعد القبول والشئ يحفظ الشئ لا بالقوى التي بها يقبل
 فان الماء يقبل ولا يحفظ والسمع يقبل برطوبة ويحفظ بيبوسة فخلا
 الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتنشئ هذه قوة حافظة
 وتلك المعاني تنطبع في الوهية وتحفظ ما في قوة تسمى قوة تسمى
 الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها الخيلة خمسة كما كانت الطاهرة خمسة
 واما القوى المحركة فتقسم الى حركة على معنى انها باعثة على الحركة والى
 حركة على معنى انها مبادئة للحركة فاعلة والحركة على انها باعثة هي القوة
 النزوعية الثابتة وهي التي اذا ارسمت والقوة الخيالية التي ذكرناها صورا
 مطلوب او مهرب عنه تبحث القوى المحركة الفاعلة على التحريك ولها
 شعبتان شعبه تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك النفس
 برغم الاشياء الخيلة صورا ورنه تامه اوساره طلبا للذة وشعبه تسمى قوة
 غشبية وهي قوة تنبعث على تحريك النفس برغم الاشياء الخيلة صورا او مهربا

لشعبه وهذه القوى يتم اجماع النام على الفعل المسوارة واما القوى
 على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان
 العضلات تحرك الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الوجه
 الذي فيه القوة او تنجها او تعدوها لخلق اقصر الرباطات وتلاقيها في
 خلاف الجهة فتدفع قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وتتركس في
 فاما النفس العاقلة للاشياء المسماة بالباطنة عندهم والمراد بالباطنة العاقل
 لان اخص ثمرات العقل في الظاهر المنطق فنسبت اليه فلهذا ثمرات في
 عالمه وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلا وكبريا تسمى الاسم بالعلم
 قوة هي مبدأ تحريك البدن الانسان الى الصناعات الملائمة للانسان المستطير
 البروية الخاصة بالانسان واما العالمه فهي التي تسمى النظرية وهي قوة
 شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والكان والجهات
 القضايا الكلية التي تسمى بالمتكلمون احوالهم وجوها اخرى وتسمى
 الفلاسفة الكلمات المجردة فاما النفس فتراد بالقياس الى حقيقة القوى النظرية
 والقياس الى جنبه الملازمة ادعيا نأخذ من الملازمة العلوم الحقيقية
 ان يكون هذه القوى دائمة القبول من جهة القوة والقوى العينية لها
 بالنسبة الواضحة وهي جهة البدن وتنبه واصلاح الاخلاق وهذه
 القوى ينبغي ان تسلط على سائر القوى البقية وان يكون سائر القوى متدا
 بيا وبها مهيمنة وبها هي لا تقبل ولا تمانع هي عن ان تسفل تلك القوى
 عنها فلا تحدث في النفس من الصفا البدنية هيبة انقيادية تسمى رذائل بل

قوة

من
 هي الغالبية تحصل للنفس سيما هي ذات تسق فضائل فهذا الجاهل ما يتصلو
 القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض من ذكرها القوى النباتية
 اذ لا حاجة لذكرها في عرضنا وليس شئ مما ذكره مما يجب انكاره في الشرح فانها
 امور مشاهد اخرى الله المعادة بها انما تريد ان الشرح جانب يقتضيه لربها
 ان تعرض الاراء
 من بعد ذلك
 انما هو ادري
 تبرز في تفصيل الحشر والنشر ان الشرح مصلو له ولكن تذكر وعوام دالة
 جرد العقل عليه والاستغناء عن الشرح فيه فلما بهم بالادلة لهم فيها اهل
 كثيرة برغمهم **قلت** هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة وهذه القوى
 وضويع الا انما يقع فيها ان سينا وهو يجاهل الفلاسفة في ان يضع في
 الحيوان قوة غير القوى المتجيلة بسببها وهيبة عوض العنكرة في الانسان يقول
 ان اسم المتجيلة قد تطلقه القوي على هذه القوى واذا الطاقو عليها كانت
 المتجيلة في الحيوان بدل المفكرة وكانت في البطن الاوسط من الدماغ واذا
 الطاقو اسم المتجيلة على التي تحض الكلى قبل فيها النفا في مقدم الدماغ وكان
 ان الماظة والذاكرة هما في المؤخر من الدماغ وذلك ان الماظة والذاكرة هما اثنا
 البصل واحد بالموضع والظاهر من سبب ان المتجيلة في الحيوان هي التي
 تقف على الذئب من الشاة عدو وعلى السمكة ايضا يدق ذلك ان المتجيلة
 هي قوة دائمة فالحكم لها ضرورة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتجيلة
 وانما كان يمكن ما قاله اسينا لولم يكن القوة المتجيلة دائمة فلا معنى لزيادة
 قوة غير المتجيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صلوات كثيرة بالطلع
 ان الخيالات وهذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين

ان تعرض الاراء
 من بعد ذلك
 انما هو ادري

انقصاء

الصور المعقولة والمتجيلة ومن يخلص امر هذه الصورة في الحس والحس فخلق
 هذا في هذا الموضع ويرجع الى النظر فيما يقول هذا الرجل ومصادره **قلت**
 ابو حامد البرهان الاول فوهما ان العلوم العقلية محل العقول الانسانية
 وهي محصورة وفيها احواد لا تقسم فلا بد ان يكون محلها ان لا يقسم وكل جسم
 فدل ان محله شئ يقسم ويمكن ان يراد هذا على شرط المنطق بانك كالممكن تقرب ان
 يقال ان كان محل العلم جسما مقسما فالعلم للمال فيه ايضا يقسم لكن العلم
 للمال غير مقسم فاعمل ليرجى وهذا هو قيس شرط استق في تقيس التا
 واتج نقص المقدم الاثافي فلا تطل في صحة شكل القيسى ولا ابني والقديس
 فان الاول قولنا ان كان كل حال في مقسم مقسم لا محذور في القية ومحلها
 وهو اول ما يمكن الشك فيه والثانية قولنا ان العلم الواحد محل في
 وهو غير مقسم لانه لو انقسم الى غير خاتمة كان محلا وان كان له نهاية فيتمثل
 احاد لا تقسم وعلى الجملة **قلت** اسياه ولا تعد ان تفرق دوال بعضها
 وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها ولا عرض على مقامين المقام الاول
 ان يقال ثم نكردن على من يقول محل العلم حرر فرد تجر لا يقسم وقد مر هذا
 من سبب المتكلمين ولا يقي بعد الا استبعاد وهو انه كيف محل العلوم كلها
 في جوهر فرد ويكون جميع لواهر الطبيعة به مطلعة مجاورة والاستبعاد لا
 فيه اذ يتوجب على من جسم ايضا انه كيف يكون النفس شيئا واحدا لا يتجزأ
 شيئا اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارج ولا مستقلا بالجسم ولا متفصلا
 لا الا ان يؤثر هذا المقام فان القول في صفة الجاهل الذي لا يتجزأ طويل وهم

قلت

قلت

قلت

اذلة هندسية بطول الكلام عليها من جهة قولهم من هو فرد من جوهين
 بل في احد الطرفين من غير ما يدعيه الا او غيره فان كان عنده فهو ج اذ يلزم منه
 ملائقي الطرفين فان ملائقي الملاقي ملائقي وان كان ما يدعيه فرع فغيره انما
 للبعد والاعتناء وهذه شبهة بطول حلها وما غلبه عن الطول فيها فلتعد
 الى المقام الاخر المقام الثاني ان نقول حاذر قوه من ان كل حال في جتم حتى
 ان ينقسم بنا بل عليكم ما تذكر القوة الوجهية من الشاة مرعاة الذئب
 فانما في حكم شيء واحد لا يصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى تقدر
 ادراك بعضها وزوال بعضها وقد حصل ادراكها في قوه جسيمة عندكم فان
 انفس البهائم منطبقة في الاجسام ولا يبقى بعد الموت وقد انفقوا عليه فان
 امكنهم ان يتكلموا بعد ان لا ينقسم في المذبات بالحواس الحس واللمس
 المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام وهذه العا
 التي ليس من شرطها ان يكون في مادة فار قيل الشاة لا تدرك العداوة
 للطلعة الجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين الشخص مقر ونا
 شخصه وهيكله والقوة العائدة بذكر الحقائق جردة عن المواد والاشخاص
 فكذا الشاة من ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبق
 في القوة الباصرة وكذلك الشكل وينقسم بانقسام محل البصر بالعداوة ثم
 فاذ ادركها فان ادركت مجسم فليقسم وليت شرع ما حال ذلك فادرك
 اذا قسم وكيف يكون بعضه هو ادراك لبعض وكل قسم ادراك لكل
 العداوة فكون العداوة معلومة من ان يثبت ادراكها في كل قسم من انقسام

تقسيمه

الحل فاذا هذه شبهات متشككة لهم فيزعمون فلا بد من الحل فان قيل
 هذه مناقضات في المعقولات والمقولات لا تنقض فانكم صممتم لم يرد
 على شكك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان لا لا ينقسم لا يقسم
 بحجم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة ولما اورد ان هذا الكتاب ما صنفنا
 الا البيان للغايات والناسخ في كلام الفلاسفة قد حصل براد الا يقتض
 به احد الامر يا اما ما ذكره في النفس الناطقة او ما ذكره في القوى الحسية
 ثم نقول هذه المناقضة بين العلم عقولان موضع تلبس في القياس وليس
 موضع الالتباس فلوهم ان العلم ينطبق في الجسم انطباع اللون والسموات
 وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله والخط في لفظ
 الانطباع او يمكن الا يكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى
 يقال انه منبسط عليه ومنطبق فيه ومنشتر في جرائده فينقسم بانقسامه وليس
 نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام
 المحل بل نسبة اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجه نسبة الاوصاف
 الى محالها ليست محصورة في فرد واحد ولا هي معلومة التفاصيل لما علمنا تنق
 فالحكم عليه دون الاطالة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجمل
 لا يمكن ان ما ذكره ما يقوى الظن وبغيره وانما ذكر كونه معلوما بيقين لا
 الغلط فيه ولا يخرق اليه الشك وهذا العذر يتكلم فيه **قلت** اما
 اذا اخذت المقدمات التي اسعمل الفلاسفة في هذا الباب محتملة فان
 المعادة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولك كل ما حل من الصفا

في جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم فانهم من معنيين احدهما ان
 كل جزء من تلك الصفة لظالة في الجزء من الجسم هو ككل مثل قال
 في الجسم البسيط فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه يوجد
 وجميع البياض حدا واحدا بعينه والعنى الثاني ان يكون الصفة متصلة
 بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا متصلة بانقسام الجسم لا على ان
 مقدار كل ككل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الانقسام الموجود
 في البهر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل
 الاكثر ولذلك كانت قوة الانقسام في الاصح اقوى منها في المرفى في
 الشائب اقوى منها في الحرم والتي تقسم هاتين القوتين ايضا شجنتا
 اعنى التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالمهية اعنى انها اما ان تقسم واحدة بالحد
 والمهية او بتقطين والتي تنقسم الى حد فبالكمية وهو واحدة بالحد والمهية
 ولا تنقسم الى جزء اتفق وهذه كانتا اما في الف الاول في الاقل والاكثر
 وان الجزء الذي ذهب منه ليس فعله مثل الباقي فان فعل الراهب من الضعف
 ليس بفعل فعل البهر الضعيف ويهتقان بان اللون ابيض ليس ينقسم بانقسام
 موضوعه الى جزء اتفق وحده باق بعينه بل تنتهي القسمة الى حدان
 اليه عند اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة العقل بما هو
 متصل اعنى صورة الاتصال بهذه القسمة اذا وصفت هكذا كانت
 بنية بنفها اعنى ان كل ما يقبل القسمة بعين النوعين من القسمة
 جسم من الاجسام وعكسه ايضا بدن وهو ان كل ما هو في جسم فهو

الانقسام

الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا كان هذا انعكس بقضه ما
 ان كنت تعرف ما عكس القبض وهو ان لا يقبل الانقسام باحد هذين
 النوعين فليس يحل في جسم واذا اعينف الى هذا ما هو بنى ايضا من امر
 الكلية وهو انما ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين النوعين اذ كانت
 حولا شخصية بنى ان يدرم عند ان العقولات ليس عليها اجساما بل اجبا
 ولا القوة عليها فاق في جسم فلزم ان يكون لها قوة روحانية تدرك
 ذاتها وغيرها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام
 ونفاه عن العقولات الكلية عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البهر وقوة
 النحل فاستعمل في ذلك في الاستطائنا وعلم النفس اعنى واشهر من ان
 يدرك بصناعة الحد وسع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجه
 وذلك ان الرجل انما يجبره انه على ان قال ان العقولات ان كانت حلا
 في جسم فلا بد ان يحل منه في شئ غير منقسم او في منقسم ثم ابطال ان يحل في شئ
 غير منقسم من الجسم فلما ابطال هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم
 ان يحل منه في شئ غير منقسم ثم ابطال ان يحل من الجسم في شئ منقسم فبطل ان يحل
 في جسم اصلا فلما ابطال ابو حامد احد العتين قال لا مبدء ان يكون يشبه
 العقل الى الجسم شبه اخرى وهو بنى انه ان شئت الى الجسم فليس هو هذا
 الانشيان اما ان يشبه الى العقل منقسم او يحل غير منقسم والذي يتم به هذا
 البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من نوع النفس كما يقول ان سطحي
 في بيان العقل مفارقة لذلك كانه الصاد الثاني الذي هو في الدليل الثاني

هو

الذي استدله العلامة بعد ان مرتين ان ادلهم اذا نقلت من الشئ
الى تخصها صارت اعلى مراتبها من حيث الاماويل للحدثة ولذلك كانت
هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار الاقوال المكتوبة في النسبة
للغريقين والطهارات العقلية احق بان ينسب صاحبها الى الثقافة و
النافع **ق ١** ابو حامد دليل ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم
العقل المجرد عن المواد منطبعا في المادة انطبعا في الجواهر الجسمانية
لزم انقسامها بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا
منسبنا عليه واستلزم لفظ الانطباع معن في عبارة اخرى وتقول
هل للعلم نسبة الى العالم ام لا وقع قطع النسبة فانه ان انقطعت النسبة عنه
فكوتة عالمه لم يصار اول من كون يميز به عالما وان كان له نسبة فلا يرجع
ثلاثة اقسام اما ان يكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء
المحل دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء مستبدا اليه وباطل ان يقال
لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن للجمع نسبة
فان المجموع من المايين صاين وباطل ان يقال النسبة لبعض فان الذي
لا نسبة له ليس هو في معناه في شئ وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال
لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لان ان كانت النسبة الى الذات العلم
باسم فاعلم ان كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء المعلوم بل هو المعلوم
كما هو يكون معقول مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة
غير النسبة التي هي للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسمة في

ومن المعلوم

وغيرها

وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان
نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم غير ما الى نسبة الاخر فانقسام ذات
العلم بهذه الطريق المحذور وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبقة
في الحواس الخمس لا يكون الا امثلة لصور خيالية منقسمة فالادراك معناه
حصول مثال الدرك ونقي الدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس
نسبة الى جزء من الالة للجسمانية ولا اعتراض على هذا ما سبق فان تبديل لفظ
الانطباع بلفظ النسبة لا يمد الشبهة فاما ينسب في القوق الوجهية للشاة من
عداوة الذئب كما ذكره فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة
ما ذكرته فان العداوة ليس امر معتد اليه كونه مقاربة حتى ينسب منها لها في
معن ورونيب اجزاؤها الى اجزاها وتكون لكل الذئب مقارنا لا يكون
فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهي الخالف والصادرة والعداوة في
العداوة الراجعة على الشكل ليس لها مقدار ومن ادركت بحجم معتد فعداوة
ضاروة مشككة في هذا البرهان كما في الاول فان قال قائل هذا دفعتم هذا
البراهين بان العلم يعل من الجسم في جوهر متغير لا يتغير وهو الجوهر العرفي
فلنا ان الكلام في الجوهر العرفي يتناول امور هدية بطول القول في
حلها ثم ليس فيه ما رفع الاستسكال فانه يلزم ان يكون العرفية والارادة
في ذلك المتغير فان للانسان عقل ولا يتصور ذلك لا بقدرته وارادة ولا
تصوير الارادة الا بعلم الكتابة في اليد والاصابع والعلم بعالم ليس في اليد
اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه من يريد بها شئ مثل التماس

ل
الجسمانية

لأنه ليس هذا من المعروف بنبه فبين أنه يلزم عنه أن يكون محله جسا
من الأجسام وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان أنه عالم كقولنا فيه أنه
بصير وذلك أنه لما كان نبيا بنبه أنه بصير بمعنى مخصوص كان نبيا أما
إذا نسبنا إليه البصير مطلقا أنه يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم
في ذلك وأما إذا لم يكن للعقل عضو مخصوص فبين أن قولنا فيه عالم ليس
هو من قبل أن جزءا من عالم لكن كيف ما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم
وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضو خاص ولا موضوعا خاصا من صف
من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر وذلك أن مواضع هذه
معلومة من الدماغ دليل **رابع** **واقف** أوجاهد أن العلم على جزء من ^{القلب} ^{العقل}
والدماغ مثلا فالجمل عند فيبقى أن يكون قيا من أجزاء من القلب أو الدماغ
ويكون الإنسان في حالة واحدة عالما وباهلا بشئ واحد فلما استحال ذلك
تبين أن محل الجهل هو محل العلم وأن ذلك محل واحد يستحيل اجتماع الضد
فيه لأنه لو كان مستقلا لاستحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لأن الشئ
في محل لا يصادف فيه في محل آخر كما يجتمع البلغم في الفرس الواحد والسمك في
في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فإنه لا صدق لأحد
وكنت من ذلك وقد لا تترك فليس بينهما إلا مقابل الوجود والعدم
فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزاءه كالعين والأذن ولا يدرك بغيره
وليس فيه تناقض ولا يفتي عن هذا أو لكم أن العالمية مضادة للجاهلية ^{للمع}
عام عليها جميع البنى إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلم فالعالم هو

الذي قام به العلم فإن العلم الاسم على الجملة فبالجنان كما يقال هو ف
بغداد وإن كان في بعضها وكما يقال بصير وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم
بصير لا يثبت للرجل واليد بل يخص بالعين ونقارن الأحكام كضادة ^{العلم}
فإن الأحكام تقتصر على محل العلم ولا تخلص عن هذا القول القابل
المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد يقضيان عليه فأن
عندكم أن كل جسم فيه قوة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترط سوى القوة
شرطا آخرى وسائر أجزاء البدن عندهم في قول العلم على وجه واحد
الأمثلة أي أن هذا ينقلب عنكم في الشهوة والشوق والارادة فإن هذا
الأمور نسبت للبهائم والإنسان وهو معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل أن
تفقد عاقتان إليه فتجتمع فيه القوة واليد إلى شئ واحد يوجد الشوق في
محل والقوة في محل آخر وذلك لا يدل على أن هذا محل الأجسام وذلك أن
هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة
واحدة وهي النفس وذلك للجملة والإنسان جميعا وإذا تحدثت ^{الطبي}
استحال أن يصادفها المتناقضة بالهيئة إليه وهذا لا يدل على كون النفس
غير منطبعة في الجسم كافي للبهائم **قلت** هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ^{ليس}
يلزم أن العلم ليس على الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر الأجزاء
لأنه ليس بجسم أصلا وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل ^{للمع}
والعلم به يدل ضرورة على اتحادة فإن الامتداد لا عقل في محل واحد وهذا
النوع من الامتناع يوجد سوى الصفات التي هي أدراكات وبها أدراك

والذي يحض على العلم من القبول انه ينزك المتفادات معا اعني
 وهذه وذلك لا يمكن ان يكون الا بادر كغير مقسم في محل غير مقسم
 بان الحكم واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاصدا علم واحد فكذا
 الحق من القبول هو الذي يحض النفس ضرورة لكن قد بين عندهم ان
 هذه هي حال الحق المشترك للحاكم على الخواص الحق وهو عند هم جبايات
 فذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس جبايا لاننا قلنا ان
 الحلول يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة
 والذي عارضهم به في هذا القول صحيح وهو ان النفس النورية لا تنزك
 الى المتفادات معا وهي مع هذا جباية ولست اعلم اصدا من الفلاسفة
 اجمع بهذا في اثبات بقاء النفس الا من لا يديه بقوله وذلك ان خاتمة
 كل قوة مدركة لا تتجمع في ادراكها التقيضان كما ان خاصية المتفاد
 خارج النفس الا يجمعها في موضوع واحد فبهذا يشترك فيه القوى
 المدركة مع القوى الغير مدركة وبعض القوى المدركة انها تحكم على
 الاعداد الموجود معا اي يعلم احد هما يعلم الثاني وبعض القوى الغير
 نفسانية انها تنقسم بانقسام الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم
 الواحد الاعداد معا لا في جزء واحد والنفس لما كان محلها لا ينقسم
 هذا الانقسام لم يبرهن لها ان يوجد بها التقيضان معا في خريف
 من المحل ولذلك كانت هذه الاماويل كلها اقوال من لم يحصل ارا
 القوم في هذه الاشياء فالابعد فهم من جعل الدليل على بقاء النفس انها

لا تحكم على المتفادات معا لانه اذا نتج من ذلك ان محلها واحد غير مقسم
 وما الدليل على ان المحل الغير المقسم انقسام من ذلك الامر ان الذي
 اصلا دليل على **قوله** ان جوامد فلو لم يكن ان كان العقل بيدك العقول
 بالترجيانية فهو عقل نفسه والناس في حال لا يفعل نفسه فالقدم كما
 قلنا انهم ان استثناء يقتضي التالي فيقتضي المقدم ولكن اذا ثبت
 اللزوم من التالي والمقدم بل يقول لا تم لزوم التالي وما الدليل عليه
 فان قيل الدليل عليه الا بصار لما كان يحسم فالابصار لا يتعلق بالا
 فالروية لا يرى والسبح لا يسمع ولك سائر الخواص فان كان العقل لا
 يدرك نفسه والعقل لا يفعل غيره يفعل نفسه فان الواحد منها كما
 يفعل غيره يفعل نفسه ويعقل انه عقل غيره وان عقل نفسه قلنا صا
 فاسد من جميع احد مما ان الا بصار من هذا هو ان يتعلق بنفسه فلو
 ابصار الغير ونفسه كما يكون العالم الواحد عالما بغيره وعالم بنفسه ولكن
 العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادة عند حاجتين والثاني وهو
 اقوى اذا سلمنا هذا في الخواص ولكن لم اذا امتنع ذلك في بعض الخواص
 يتبع في بعض واي بعد في ان يخرق حكم الخواص في وجه الادراك مع
 في انهما جباية كما اختلف البصر والنفس في ان النفس لا يعين الادراك
 الا باصقال المنعوس بالذات النفس ولكن الذوق وبخالفة البصر في انه
 يشترط فيه الانفصال عن الحس الجبقي اجفانه لم يزلون الجفنتين لا يعلم
 عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الا اختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يعمل

نفسه
 ايضا لا يحسم ولا يدرك
 ص

في الخواص للجسمانية ما يستعمل عقله في الفاسد ما في انفسنا
قلت اما العناد الاول وهو قوله يجوز ان يكون العادة فيها
 البصر ذاتة عقول في النهاية السفسطة والتمهودة وقد تكلمنا في هذا
 سلف واما العناد الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراكها
 يدرك نفسه فله افتناع ما ولكن اذا عرفت الوجه الذي حركهم الى هذا
 امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء يعبد به فاعل ومنفعل
 للدرك واللدرك يستحيل ان يكون لنفس فاعلا مستقلا من جهة واحدة
 فاذا وجد فاعلا مستقلا فمن جهة اخرى ان الفعل وجب له من جهة
 ولا يقال مزيل للصوت فكل مركب لا يقبل ذاته لان ذاته يكون غير الذي
 به يقبل ذاته اما يقبل جزء من ذاته لان العقل هو المعقول فلو عقل المالك
 ذاته لعاد المركب سيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كل مستحيل وهذا القول
 اذا ثبت ههنا كان مقتضاها ان ادراكها على الترتيب البرهاني وهو ان
 يقدم له من الشك ما يجب تقديره امكن ان يعود به ههنا دليل سلكه
 قالوا لو كان العقل يدرك باله جسمانية كالا بصار لما ادرك التكرار
 الخواص من كنهه يدرك الدواعي والقلوب وما يدعي انه الله فدل على ان
 الله لا محله ولا لما ادركه ولا اعتراض على هذا كما لا اعتراض على الذي قبله
 فاما نقول لا يبعد ان يدرك الالبصار محله وكنت جريه على العادة ان
 لم يستعمل ان تقررت الخواص في هذا المعنى وان اشتركت في الاطباع في
 كما سبق لم قلتم ان ما هو قيام في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله

ولم يلزموا

ولم يلزموا ان حكم من واحد جزئي معين على كل من هو ما عرفت بالانفا
 بطلانه وذكر في المنطق ان الحكم بيب جزئي او جزئيات كثيرة على كل من
 شئ ما اذا قلنا الانسان ان كل حيوان فانه يترك عند المنطق فكل لا يفسد لا اذا
 الجزئيات كلها فاما ههنا فكيف يكون ذلك لفظه من القول فانه يترك فكل
 وهو لا يستعمل في الاخر ليس فوجدوها في وجه معلوم حكموا بالكل فاعل
 للعقل حاسة اخرى هي من سائر الخواص يجرى في الشك من سائر الخواص
 فيكون ادراك الخواص مع كونهما جسمانية مستقلة الى ما يدرك محله والى ما يدرك
 كما انتمت ما يدرك محله من غير ماسة كالجزء والى ما يدرك الالبصار
 كالدور الذي فاذ كونه الله ان ادركه فلا يدرى فيها مؤثرا فان قيل
 لما نقول على مجرد الاستقراء الخواص بل نقول على البرهان ونقول ان القلب
 والذراع هاتين الخواص كان لا يترتب منهما ادراكها خارج عن ادراكها
 جميعا كالتدريج عند ادراك نفسه فان ادراكها يترتب ذاته من ذاته بل يكون مشتقا
 لغته في نفسه ابدأ الانسان ما لم يسمع صوت القلب والذراع وان لم
 يشاهد ههنا بالشرح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان
 العقل حالا وحده فبقى ان العقل ذلك الجسم ابدأ او لا يدرك ابدأ وليس
 واحد من العلمين صحيحا بل يقبل في حالة ولا يقبل في حالة وهذا الحقيق
 وهو ان ادراك الحال في العقل انما يدرك العقل بنسبة الى العقل ولا يقبل
 ان يكون له نسبة اليه سوى للقول فيه فليدركه ابدأ وان كانت هذه النسبة
 كما ينبغي فلا يبقى ان يدرك ابدأ اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كانه لا يدرك

شأنها ادراكها

بفضله
 منه عقل نفسه ابدأ ولم يعقل عنده قلت الانسان مادام يشعر بنفسه
 فانه يشعر بحسده وجبه ثم يغير لا يفتقر له اسم القلب وصورة وشكلها
 ولكنه يثبت نفسه مما حتى يثبت نفسه في ثابته وفي غير النفس الوقت
 لا تناسب الثوب والبيت والثابتة لاصل الجسم ملازم له وعقله من
 واسمه كعقله محل الشم واصحابه انان في مقدم الوراثة شبيهات
 على النقي المستديم فان كان الانسان يعلم انه يدرك الراهب بحسده وكن
 محل الادراك لا يفتقر له ولا يفتقر وان كان يدرك انه الى الراء او غيره
 الى العقب ومرتبطا الى الراء لا يفتقر او قب من الراء الى الراء
 ولك في غير الانسان بنفسه ويعلم ان صورة التي بها قوامه الى قلبه وصورة
 منها الى رجله بانه قد يفهم مع عدم الرجل ولا يفهم بغيره
 باقية مع عدم القلب فاذا كروم من ان يعقل عن الجسم بانه لا يعقل عنه
 ليس كذلك **قلت** اما اعتبر احد على ما هو جسم او قوة في جسم فليس
 ذاته بل ان للراس هو قوى مدركه في اجسام وهي لا تعقل ذاتها فان هذا
 من الاستقراء الذي لا يفيد التعيين وتشبهه بالاستقراء المستعمل في
 كل حيوان يحرك فكر الاستقراء فليس هو لغيره مثله من جهة وهو مثله
 اما ما قلناه له ملاك الواضح بالاستقراء ان كل حيوان يحرك فكر الاستقراء
 ففقد استقراء ناقص من قبيل انه لم يستقر فيه جميع انواع الحيوانيات و
 الواضح ان كل حاسة هي لا تدرك انما هو لغيره استقراء مستوفى اذ كان
 ليس ههنا حاسة سوى للراس الحس واما الحكم من قبل ما يشاهد من الحواس

ان كل قوة مدركه ليست في جسم ففقد شبهه بالاستقراء الذي يحكم من قبل ان
 كل حيوان يفهم فكر الاستقراء الواضح لهذا كانه لم يستقر فيه جميع الحواس
 كذلك الواضح ان كل قوة مدركه ليست في الجسم من قبل ان الامر في الحواس
 لم يستقر فيه جميع القوى المدركة واما ما حكم عنهم من ان العقل لو كان في جسم لكان
 للجسم الذي هو فيه عند ادراكه كلام عند ذلك وليس من اقول بل العقل
 وذلك انه اذا كان يلزم هذا لو كان كل مرادك وجود شيء ادركه بحدسه وليس
 الامر لك لا تدرك النفس في شيء كثير وليس تدرك حدها ولو كانت تدرك
 جدا النفس مع وجودها كذا ضرورة تضم مرادها انها في جسم او ليست
 في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم مزودة ما هو ذا وجودها وان لم
 يكن في جسم لم يكن الجسم ما هو ذا وجودها وهذا هو الذي ينبغي ان يستقر في
 هذا واما ما قلناه ان جمل هذا العقل بارادته ان يشعر من امر النفس انها
 في جسمه وان كان لا يميز له النفس الذي هو فيه من الجسم فهو لغيره حوقل
 اختلف القدماء في هذا كمن ليس علمنا ما غنا في الجسم هو علم بان لها قواما
 بالجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس
 وحدنا لان الجسم ان لها بنية لا تدرك فيل لها قوام موار كان غير المحل العرض كان م
 للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم دليل سابع قالوا القوى المدركة بالاجسام
 الحسية يخرج لها من المعاطبة على العقل وادارة الادراك كلال لان ادراك
 نفس مراح الحيوان الاجسام فكدها ولك الامور القوية للجدلية الادراك
 توصلها وربا تفدها حتى لا تدرك عقيبها الا حتى لا تصف كالصوت العظيم

للسمع والبر العظيم للصبر فانه بما يقصد او يمنع عقبيه من ادراك الصوت الخفيف
 الرقيق وكذلك المدركات الذوقية فان مرادك للحلاوة الشديدة لا يحس بها
 الحلاوة ووثيقا للامر في القوة العقلية بالعكس فان ادراكها النظر الى العقول
 لا يتبعها بذلك وادراك النظريات الجلية يتبعها على ادراك النظريات الخفية
 ولا يصفها فان عرض لها في بعض الاوقات كلال فلذلك لا يستعملها من القوة
 الخالية واستعمالها فضعفت الله القوة الخالية فلا تخدم العقل الاصل
 فانه يقول لا يبعد ان يختلف الخواص للجسمانية في هذا الامر فليس ما يثبت
 منها البعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان تتفاوت هذه اجسام
 منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقوى بها نوع من الحركة ولا يصفها ولا
 كارتها فيها فيكون ثم سبب تجدد قوتها بحيث لا تحس بالآخر فيها كحل هذا
 ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت كلها **قلت** هذا
 دليل قديم مراد ليقسم ويختص ان العقل اذ ادراكه معقولا قويا ثم عاد ببقية
 الى ادراك مادونه كان ادراكه لمسه سهل وذلك ما يدل على ان ادراكه ليس
 بجسم لا تأخذ القوى للجسم المدركة شائرا عن مدركها القوية تأثيرا
 بها ادراكها حتى لا يكون فيها ان تدرك الهيئة بل ادراك ما تراه ادراكها القوى
 الادراك والسبب في ذلك ان كل صورة تخلق في جسم فخلوها فيه يكون
 تبارك ذلك الجسم عندما تخلقها فيه لا تخلقها القلوب واللام يكن صورة
 في جسم فلما وجدوا ما بين المعقولات لا تبارك من المعقولات فخلقوا على
 ان ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاضاد له فان كل ما يبارك من المحال

حلول الصور فيه تأثيرا مؤثرا او سافرا فيقلد كان او كثيرا فهو جسماني
 ضروري وعكس هذا ايضا صحيح وهو ان كل ما هو جسماني فهو متاثر من
 الصورة الخاصة فيه وقدر تأثيره هو على قدر الحاجة تلك الصورة
 الجسم والسبب في هذا ان كل كون فهو تابع للاختلاف فلم يمت صورة في
 جسم بغير استعماله لا يمكن ان توجد صورة جسمانية لا تبارك بها المحل عند
 حصولها دليل ثامن قال ابو حامد قالوا اجزاء البدن كلها تضعف في اجزاءها
 بعد مسمى الشئ بالوقوف عند الاوصاف ستة فاعيد ما في ضعف البصر
 والسمع وسائر القوى والقوة العقلية في اكثر الامر انما تقوى بعد ذلك
 ولا يلزم على هذا اعتدال النظر في المعقولات عند حلول المسمى بالبدن
 ومنه الخلف بسبب الشيخة فانه مما بان انه يتقوى مع ضعف البدن
 في بعض الاحوال فقد بان انما يضعفها متعلقها عند شغل البدن
 لا يوجب كونها قاهرة بالبدن فان استغنى بين السالى لا يتبع فاما يقول
 ان كانت القوة العقلية قاهرة بالفعل فبعضها تضعف البدن بكل حال ^{بالبدن}
 وح واذ افئنا السالى موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم ^{تضعفها}
 موجودا ثم السبب في ان المسمى لها مثل بزاياها اذ لم يعينها عاين لم
 يشغلها شئ اقل فان النفس فليس مثل البعش الى البدن وهو السبب
 له وتبارك ونسب العيش الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات
 وهما متماثلان متباينان متغايران منهما اشتغلت باحدهما انصرفت
 عن الآخر وتقدر عليها الجسم بين الامرين وشواغلها من جهة البدن

تضعفها
 والمقدم مح

الحواس والخيال والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فإذا
 تفكر في معقول قطعت عليك كل هذه الاشياء الاخرى بل مجرد الحس قد يقع
 من ادراك العقل ونظرة من غير ان يصيب المرء العقل شيء او يصيب ذاته
 او في السبب في ذلك اشتغال النفس بفضل عن فضل ولذلك فمعدل
 نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه مرض في الرضا وكيف يستعد
 ٢ اختلاف حتى يصل النفس الفاعل فان الخوف يذهل من الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول
 ويعتقد المحطة الواحدة له عن معقول اخر فان المرء الخالي في البدن ليس بعين محل العلوم لا في
 عاد مجملاته فيعلم العلوم من راس بل بقوده من نفسه كما كانت
 وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم الامر اني انا نقول
 القوى وزيادتها اسباب كثيرة لا تحصى تخص فقد تعوى بعض القوى
 في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخير واما العقل فله فلا
 يبقى الا ان يدرك الغالب ولا بد في ان تختلف الشم والبصر في ان
 بقوى بين الاربعين ويضعف البصر وان تساوى في كونها حالين
 في الجسم كما متفاوت هذه القوى في الحيوانات فبقوى الشم من بعضها
 من بعضها والبصر من بعضها باختلاف في امر جنسها لا يمكن الوقوف على
 صيغة فلا يبعد ان يكون مزاج الالامات ايضا تختلف في خواص
 وفي حتى الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون
 العقل ان البصر اقدم من العقل فانه يبصر في اول فطنته ولا يتم قطعه
 الاربعين حتى شرا سنة او زيادة على ما شاهدنا اختلافات النفس فيه

بيطل وجه

بوجه الفاعل

قبل ان ينسب الى شعر الراس من اسبق الى شعر الخية لان شعر الراس اقدم
 فلهذا الاسباب ان حاسن الخايعين فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العاد
 فلا يمكن ان ينسب عليها علم موثق بل ان نجات الاحتمال فانما في القوى
 او تضعف لا تحضر فلا يورث شيء من ذلك بقينا **قلت** اما اذا فرغ
 ان القوى المدركة موصوفا هو الحار العرفي وكان الحار العرفي يدرك
 النفس بعد الاربعين فقد ينبغي ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى
 اني انه يلزم ان كان موجودا لئلا العرفي شيء نحو خبثته واما ان
 ان الموصوفات تختلف العقل والحواس فليس يلزم ان تنقوى اعمارها
 دليل تاج قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه
 لا تزال عقل والغذاء يسد ما يحل حتى اذا راينا ميبا بالحس واما
 فيمن مراراً وبذلك ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول انه لم يبق فيه **الاربعين**
 شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند الاتصال بل كان اول وجود
 من اجزاء التي فقط ولم يبق فيه شيء من اجزاء التي بل الخلق كل ذلك وتبدل
 بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك
 الانسان نفسه وحتى انه يبقى معه علومه من اول حياته ويكون قد تبدل
 جميع احياءه من ان النفس وجودا سوى البدن وان البدن الذي لا يتم
 ان هذا يتنقض بالهيمه والشجرة اذا قست حال كبرها يحال الصغر فانه
 ان هذا عينه هو ذلك كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على انه
 وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم بطل بحفظ الصور المتغيرة فانها تبقى

الصفات

الى الكبر وتبدل سايرا اجزاء الدماغ الى اخر الغض ^{هذا دليل على}
 احد من القدماء في بقاء النفس واما استعماله في ان في الاشخاص جوهرا
 من الولادة الى الموت وان الاشياء ليست في سبلان دائم كما اعتقد
 كثير من القدماء فسعوا المهر صالوا ووجدوا حتى اضطروا اعدا طون الى
 الصور فلا معنى للشاغل بذلك واعتبروا الى حامد على هذا الدليل
 صحيح دليل يثبت ما في العقول العقلية تدرك الكليات العامة العقلية
 التي يسميها المتكلمون احوالا تدرك الانسان المطلق عند مشاهدته
 لنفسه لشخص انسان معين وهو غير الشخصي المشاهد فان المشاهد
 مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان
 المعقول المطلق مجرد عن هذه الخواص بل يفيض في كل ما ينطلق عليه اسم ^{شأن}
 وان لم يكن بالكون للمشاهد وقدره ووضعته ومكانه الى الذي يكون وجوده
 يفيض في كل ما لا عدم الانسان ثبت حقيقة الانسان في العقل مجرد عن
 الخواص وهكذا كل شيء شاهده لنفسه شخصيا يحصل من العقل حقيقة ^{ذلك}
 الشخص كليات مجردة عن المواد والاصناف حتى يقيم اوصافه لا يهاضق ^{حق}
 كالجسم الى اخر الغض قلت معقول ما حكماء من العارضة من هذا الدليل
 هو ان العقل يدرك من الاشخاص المعتقد في النوع مع وجوده وان كان
 وهو ما هي ذلك النوع من غير ان يقيم ذلك المعنى ما يقيم بها الاشخاص
 من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها كثر فيجب
 يكون هذا المعنى غير كاي ولا فاسد ولا اذهب نهبا ب شخص من الاشخاص

يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العدم اريدت وغير كائنه ولا فاسده ^{بالعرض}
 اي من قبل انها لها بريد وعرف اي انها فاسدة من قبل الاتصال ^{انها}
 فاسدة في نفسها اذ كانت كائنه فاسدة كان هذا الاتصال مجردا ^{هنا}
 وكانت لا يجمع في شيء واحد فالواو اذا تقرر هذا من امر العقل وكان النفس ^{هنا}
 ان يكون النفس غير مفصلة بانقسام الاشخاص وان يكون ايضا معنى واحد ^{هنا}
 وعرف وهذا الدليل في العقل موقوف لان العقل ليس فيه من معنى الشخص شي
 واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التي تعدت بها الاشخاص ^{هنا}
 فان المشاهد من المتكلماء يقولون ليس يخرج طبيعة الشخص وان كانت تدرك
 والنظر هو في هذا الوضع واما الامر الى الذي اعترض من عليم ابو حامد ^{هنا}
 راجع الى ان العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى
 المعنى المشترك في الاشخاص بغيره نفسا كونه فانه واحد منه لا ^{هنا}
 معنى كلي فالجوابه مثلا في ذلك في سببها بالبعد التي ابرها في المثال ^{هنا}
 فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراكك الحسني ادراك العقل فرق ولم ينقل
 كلامه الى هذا لما فيه من الطويل وكذلك قال بعد هذا ان العارضة
 على ان النفس يستحي عليها العدم بعد الوجود دليلين احدهما ان النفس
 ان عدمت لم يخل عن جهل فلهذا احوال اما ان تقدم مع عدم البدن ^{هنا}
 ان تقدم من قبل ضد موجود لها او تقدم بقدرة الفاعل وبالجل ^{هنا}
 عدم عدم البدن فانها مفارقة للبدن وبالجل ان يكون لها ضد ^{هنا}
 للجواهر المفارقة ليس له ضد وبالجل ان تتعلق قدرة الفاعل بعدم على ما ^{هنا}

واغرضهم هو بان لا نسلم انها مفارقة للبدن وايضا فان المختار عندنا
 ان يكون النفوس متعددة بقدر الانبياء ان كون النفس واحدة بالعدد
 من كل وجه في جميع الاشخاص لمحققة بالاعتبار كغيرها ان يكون اذا علم زيد
 شيئا ان يعلم عمرو واذا جهل عمرو وجاهل زيد الى غير ذلك من الحالات
 التي تلزم هذا الوضع فهو يرد على هذا القول ما اذا ازلت متعددة
 بقدر الاجسام لزم ان يكون مرتبط بها متعدي ضرورة بعدد الاجسام
 وللعلم ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيان بينهما علاقة متعدي
 مثل النسبة التي بين العاشق والمعتوق ومثل النسبة التي بين المخلص
 ان يكون اذا صد احد هما صد الآخر وكذا للفازع ان يسلمهم عن المعنى الذي
 تشخص النفوس وتكثر كثره عديته وهي مفارقة للمواد فان الكثرة
 العديته الشخصية انما انت من قبل المادة لكن لم يرد في بقائها النفس في
 ان يقول انها في مادة لطيفة وهي الحرارة الغائية التي يفيض من الاجزاء
 السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نار ولا فيها صمد لان كل فيها النفوس
 المختلفة للاجسام التي هي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الاجسام
 فانه لا تختلف احد من العناصر ان في الاستطاعة حرارة ساوية وهي
 حامل للنفوس المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم سئى هذه وتسمى
 مساوية وجاهل يونس يسميها القوة الصورة وبجميعها احياء الخالق
 انه يظهر ان ههنا ههنا الحيوان حكما مخلقا له وان هذا يظهر من الشرح
 فاما ان هو هذا الصانع وما جوده فهو اقل من ان يعلم الانسان

يملك

نفوس

الحديد

ومن ههنا يستدل اهل الملوك على ان النفس مفارقة للبدن لانها في الخلقة
 له والمصوره ولو كان البدن شرا في وجودها لم تخلقه ولا صورته في
 النفس الهذا ما في معنى الخلقة في الحيوان الغير متناهي ثم بعد ذلك في
 المتناسل فانما كما نسلم ان النفس هي معنى لا يد على الحرارة العزيمه اذ كانت
 الحرارة باقية حرارة ليس من شأنها ان تغفل الافعال المنتظمة المعقولة لك نسلم
 الحرارة التي في البرزخ ليس فيها كفاية في الخلق والصورة فلا خلاف عند هم
 فان في الاستطاعات نفوسا مختلفة نوع نوع من الانواع الموجودة في الارض
 والنبات والمعادن وكل يحتاج في كونه ويقابل الى ان يبرق رقيقا فلهذا
 النفوس اما ان يكون كالمتوسطة بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس
 ههنا في الاجسام الحسنة ويكون لها اولاد على النفوس التي ههنا والابرار
 تليق ومن ههنا نشأ القول بالحي او يكون هي رافعا هي التي تتعلق بالابرار
 التي كونها للنسبة التي بينهما فاذا اشدت الابرار عاده الى مادتها الروحانية
 اللطيفة التي لا تحس وما من احد من العناصر القديمة الا وهو معتق بهذه
 وانما يختلفون هل هي التي تحل في الاجسام او جنب اخر غيرهما وانما الذين الى
 براهب الصور فانهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقة وليس يوجب ذلك لاحد
 القديس الا لبعض فلا حجة للاسلام لان من اصولهم ان العقائد لا تصح
 غير السحالة بذاتها وان لا اد الخيل هو عند السجّل وهذه المسئلة هي من
 المسائل التي في الفلسفة وما يتو ما يستشهد في هذا الباب ان الفصل للقول
 بمقتضى اشياء لانها في المعقول الواحد وحكم عليها حكما كلياً وما جوده هذا

وضعه
 الجوهر فهو غير هيو لا في اصله ولا في ذلك محل وسطا لما ليس انكسار في
 الحرك الاول عقلا اى صورة برة من الهيو ولذلك لا يغفل عن شي من الموجودات
 لان سبب الفعل في الهيو والامر في هذا في القوى القابلة كالاعرف
 القوى الفاعلة لان القوى القابلة ذوات المواد هي التي يقبل اشياء محركة
ولما وقع من هذه انما يرسم ان الفلاسفة يذكرون حشر الاجساد وهذا
 شيء ما وجد لواحد من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد اقل ماله
 في الشرايع الفسنة والدين يادى البناء عنهم الفلاسفة هم دون هذا العدد
 من البنين وذلك ان اول من قال بحشر الاجساد هم اشيا بن اسرائيل الذين
 اتوا اسد موسى عليه السلام وذلك من الذين ومن كثير من الصحف المنسوبة
 لبني اسرائيل وثبت ذلك ايضا في لا يغفل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام
 وهو قول الصائبة وهذه الشريعة قال ابو محمد بن حزم انها اقدم
 من القوم يظهر من انهم اسد الذين تعظيما لها واياها بها والسبب في ذلك
 انهم يرون انها نوحى اليهم من الله الذي به وجود الانسان عاها وانشاء
 وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الحقيقية
 والفضائل النظرية والصنائع العلية وذلك انهم يرون الانسان لا حقيقى في
 هذه الدار الا بالصنائع العملية ولا حقيقى في هذه الدار ولا في الدار الآخرة
 الا بالفضائل النظرية ولذا ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل
 الحقيقية وان الفضائل الحقيقية لا يمكن الا بعونة الله نعم وتعليمه بالعبادات
 المتروعة لهم في صلاة مثل القرائن والصلوات والادعية وما شابه ذلك

المبتدئ

من الاماويل

من الاماويل التي تقال في التثا على الله تعالى وعلى الملائكة والبنين ويرون
 بالجملة ان الشرايع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مباديها من العقل
 والشرايع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرايع وان اختلفت في ذلك بآثار
 والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغي ان يفرق بين تعول مثبت او مبطل ومبطل
 العامة مثل تجبان يعبد الله او لا يعبد واكثر من ذلك هل هو موجود ام
 ليس بموجود ولكن يرون في سائر مباديها مثل القول في وجود السعادة
 الآخرة وفي كيفية حصول الشرايع كلها اتفقت على وجود اخر اوى بعد الموت
 وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفته ووجوده وصفاته
 افعاله وان اختلفت في افعاله في ذات المبدأ وافعاله الاقل والاكثر ولكن
 هي متفقة في افعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت
 في تقدير هذه الافعال فهي بالجملة لما كانت تقوى الحق الحكمة بطريق شرايع
 كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما نوحى اليها تعريف سعادة لبعض الناس العقلية
 وهو من شأنه ان يتعلم الحكمة والشرايع يعقد تعليم الجهو عامة ومع هذا
 شريعة من الشرايع الا وقد نهت عما يحضى للحكماء وعينت بما يشترك فيه للجهول
 ولما كان الصف الخاص من الناس انما يتم وجوده وبحصيل سعادة بمباركة
 الصف العام كان التعليم العام من ويا في وجود الصف الخاص وفي
 اما في وقت صباه ومثلية فلا يشك احد في ذلك واما عند نقلة الى
 في من ورة فضيلة الاستماتين بايشاعله وان تناول ذلك احقنا واول
 يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو ما يم لا ما يحضى وانه ان صرح بشك في البها

هل

ر
افضلها

الشريعة التي نشأ عليها اوساويل انه منافق للانبيا صلوات الله عليهم وصا
عن سبلهم فانه احق الناس بان يطلق عليه اسم الكفر وتوجب له في اللغة التي
نشأ عليها عقوبة الكفر ومح عليه مع ذلك ان يختار افضلهما في زمانه
وان كانت كلها عند حقا وان يعتقد ان افضل بنسخ ما هو افضل منه
ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يملكون الدين بالاسكندرية ما وصلتهم
شريعة الاسلام ونشر الحكماء الذين كانوا يملكون الروم ما وصلتهم شريعة عيسى
ولايتك احد انه كان في بني اسرائيل حكما كثيرا وذلك ظاهر من الكتب التي
تلقى عن بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم نزل الحكمة امر موجب
في اهل الوحي وهم الانبياء عليهم السلام ولذلك اصدق كل قضية هي
كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنهم العلماء الذين قبل فيهم انهم ورثة
واذا كانت الصانع البرهانية في مصادرها المصادرات والاصول الموصوفة
بكم بالمرحى يجب ان يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل
شريعة كانت بالوحي فالعقل في العلم ما يمكن ان يكون ههنا
شريعة العقل فقط فانه يلزم ضرورة ان يكون البعض من الشرائع التي
بالعقل والوحي متفقون على ان مادي العمل يجب ان توصف بقليل
اذا كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل لا بوجود الفضائل الحاصلة
الاعمال الحقيقية والعملية فقد بين من هذا القول ان الحكماء اجمعهم يرون
في الشرائع هذا الرأي انما ان ينقل من الغيباء والى اصغر مادي العمل والدين
المؤقتة في مله مله والمحدث عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان

احسن

احسن للجهنم على الاعمال الفاضلة حتى يكون الناسون عليها اتم فضيلة
الناشئين على غير هاتين كون الصلوات عندنا فانه لا يتك في ان الصلوات
تتفرع عن الفحش والكفر كما قال تعالى وان الصلوة الموصوفة في هذه الشريعة
هذه الفصل اتم منه في سائر الصلوات الموصوفة في سائر الشرائع وذلك لظهور في عدة
اوقافها وادكارها وسائر مظاهرها من الطهارة والبركة وغيرها من الاموال
الصلة لها وذلك الامر بما قبل في العاد منها هو احسن على الاعمال الفاضلة مما قبل
غيرها ولذا كان ينقل المعاد لهم بالامور الطيبة افضل من قبله بالامور الروحية
كما قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي صلى الله عليه وسلم
فيها ما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر بالمرئ بشرا وقال ابن عباس ليس في الجنة
من الدنيا الا الاسماء فان على ذلك الوجه نشأه اخرى اعلى من هذا الوجه وطور
افضل من هذا الطور وليس ينبغي ان يترك ذلك من يعتقد انما ذلك الوجه الواحد
ينقل من طور لا طور مثل انتقال الصور الجارية الى ان يغير مدركه وادائها وهي
العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وعرضوا ذلك وانضموا به انما هم الذين
يعتقدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان
لا غاية للانسان الا الحق بالذات هذا ما لا يتك احد فيه وموفق وعليه من
هو لا فلا يتك ان اصحاب الشرائع والحكماء اجمعهم يفضلونه ومن لم يقد عليه
فان اتم الاماويل التي يحج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما
هذا الرجل في معان نعم هو جيد ولا بد في معان نعم ان توضع النفس غير ما
كما لا عليه الدلائل العقلية والشريعة وان يوضع ان الذي تعود هي امثال

الاشياء الاجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان المعدوم لا يعود بالتحقق
يعود الوجود لمثل ما عدم لا يعين ما عدم كما بين ابو حامد ولذلك لا يصح
القول بالاعادة على من ذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض وان
الاجسام التي تعاد هي التي عدم ذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد بالواقع لا
بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول نعم ان الامراض لا تبقى فينا بل وهذا
الرجل كغير الفلاسفة بثلاث مسائل امد هاهنا وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة
في هذه المسئلة وانما عينهم من المسائل الطرية والمسئلة الثانية فوهم انه لا يعلم
وقد قلنا ايضا ان هذا القول ليس من قولهم والثالثة فوهم بقدوم العالم وقد
ايقن ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كثر به المتكلمون
قوله في هذا الكتاب انه لم يقل احد من المسلمين بالمعاد الروحاني
وقال في غيره ان الصوفية يقولون بروحاني هذا فليس يكون بكفر من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل المحوس اجزاء وجزء هو القول بالمعاد الروحاني وقد ورد
في غير هذا الكتاب في التفسير الاجماع وهذا كله كما ترى تخطيط ولا ينك ان
هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب ^{المختص}
الحق فريته وقد رايت ان اقطع ههنا القول في هذه الاشياء ولا
من يتكلم فيها ولولا انه وقع طلب الحق مع اهله وهو كما يقول جاليسون من اجل
واحد من الغف والصدى الى ان يتكلم فيه من ليس من اهله ما تكلمت في ذلك
علم الله بحرف عسى الله ان يقبل العذر في ذلك ويقبل العذر عنه وكفه
وخلفه لا بد غيرهم من الكتاب بعون الله وحسن توفيقه

على ابي عبد الله محمد بن محمد بن الحسن
عفي عنهما في سنة



